

リオ族の農耕儀礼に関する
民族誌的研究

杉島敬志

[学位申請論文]

申請先 : 東京都立大学

論文題目 : リオ族の農耕儀礼に関する民族誌的研究

申請者 : 杉島敬志

申請期日 : 平成3年9月19日

目次

第1章 序論

- 1・1 理論的前提・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 1
- 1・2 本研究の構成・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 9

第2章 リオ族の社会構成

- 2・1 リオ族・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 12
- 2・2 政治共同体・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 13
- 2・3 首長・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 17
- 2・4 女性の首長・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 19
- 2・5 村落共同体・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 21
- 2・6 ロウォ・コレ人・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 23
- 2・7 村落共同体における首長・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 24
- 2・8 首長たちの相互関係・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 32
- 2・9 オランダ時代の行政単位・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 39
- 2・10 婚姻連帯・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 43

第3章 作物に関する知識

- 3・1 作物の起源神話・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 46
- 3・2 ヨセブ・ロワによる異伝・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 46
- 3・3 ヨセブ・ボカによる異伝・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 50
- 3・4 作物起源神話の一般的要素・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 52
- 3・5 作物に関する諸知識・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 53

第4章 神霊に関する知識

- 4・1 天空神と土地神・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 55
- 4・2 土地神・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 56
- 4・3 その他の超自然的存在・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 60

第5章 農耕儀礼の舞台装置

- 5・1 民俗方位・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 63
- 5・2 村・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 67
- 5・3 家
 - 5・2・1 家屋の平面分割・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 68
 - 5・2・2 家屋内に存在する場所と物・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 69

5・4	畑	73
-----	---	----

第6章 農耕サイクルと農耕儀礼

6・1	農耕活動の概略	75
6・2	農耕儀礼の概略	77
6・3	野菜の収穫が開始される季節（2月～3月）	
6・3・1	季節現象	79
6・3・2	除草	80
6・3・3	ピレ・ウマ儀礼	80
6・3・4	ベサ・ウタ儀礼	83
6・4	死と病気の季節（3月～4月）	88
6・5	乾期へと転換する季節（4月～5月）	89
6・6	稲刈りの季節（5月～6月）	
6・6・1	季節現象	90
6・6・2	儀礼畑のピグ儀礼	91
6・6・3	稲刈り	95
6・6・4	儀礼畑のトゥー・マエ・パレ儀礼	96
6・7	乾期が本格化する季節（6月～7月）	
6・7・1	季節現象	97
6・7・2	ンバマ儀礼の告知（レラ・ンバマ）	98
6・7・3	ミー・アレ儀礼	100
6・7・4	ンバマ儀礼（ンバマ・カー・コエ）	102
6・8	農閑期（7月～8月）	113
6・9	伐採の季節（8月～9月）	
6・9・1	季節現象	114
6・9・2	伐採の準備	115
6・9・3	伐採	116
6・9・4	ンバマ儀礼（ンバマ・カー・ウェサ）	117
6・9・5	ミー・アエ儀礼	128
6・9・6	祭祀畑のピグ儀礼	130
6・10	火入れの季節（9月～10月）	
6・10・1	季節現象	136
6・10・2	乾燥と火入れ	137
6・10・3	ポオ儀礼の告知（パイ・ポオ）	137
6・10・4	ピグ・ウェラ儀礼	141
6・10・5	ミー・アレ儀礼	143
6・10・6	ポオ・リア儀礼	145

6・10・7	ポオの禁忌	154
6・10・8	ハゴ・ワウオの儀礼行為	155
6・10・9	ポオ・ロオ儀礼	157
6・10・10	ラゴ・ポオ儀礼	161
6・10・11	ワトゥ・ネソ村のラゴ・ポオ儀礼	163
6・11	開墾を仕上げる季節（10月～11月）	
6・11・1	季節現象	163
6・11・2	生業活動	164
6・12	播種の季節（11月～12月）	
6・12・1	季節現象	165
6・12・2	パキ儀礼	167
6・12・3	儀礼畑における播種の準備	169
6・12・4	儀礼畑のケデ・コレ儀礼	169
6・12・5	儀礼畑の播種儀礼	171
6・13	雨期が本格化する季節（12月～1月）	
6・13・1	季節現象	176
6・13・2	パイ・ムク儀礼	177
6・13・3	ブイ・ムク儀礼	178
6・13・4	祭祀畑のケデ・コレ儀礼	179
6・13・5	祭祀畑の播種儀礼	181
6・14	ひきつづく雨期（1月～2月）	183

第7章 農耕儀礼の解釈

7・1	予備的考察	185
7・2	ピレ・ウマ儀礼	186
7・3	ペサ・ウタ儀礼	188
7・4	儀礼畑のピグ儀礼とトゥー・マエ・パレ儀礼	189
7・5	ンバマ儀礼の告知（レラ・ンバマ）	191
7・6	ミー・アレ儀礼	192
7・7	祭祀畑のピレ・ウマ儀礼	193
7・8	ンバマ儀礼（ンバマ・カー・コエ）	193
7・9	ンバマ儀礼（ンバマ・カー・ウエサ）	196
7・10	ミー・アエ儀礼	198
7・11	祭祀畑のピグ儀礼	201
7・12	ポオ儀礼の告知（パイ・ポオ）	205
7・13	ピグ・ウェラ儀礼	205
7・14	ミー・アレ儀礼	206

7・15	開墾の過程	207
7・16	ポオ・リア儀礼	209
7・17	ポオ・ロオ儀礼	216
7・18	ラゴ・ポオ儀礼	218
7・19	パキ儀礼	220
7・20	儀礼畑のケデ・コレ儀礼	222
7・21	儀礼畑の播種儀礼	222
7・22	パイ・ムク儀礼とブイ・ムク儀礼	224
7・23	祭祀畑のケデ・コレ儀礼	226
7・24	祭祀畑の播種儀礼	227
7・25	農耕儀礼の解釈表象	228
第8章 季節的信念のサイクル		
8・1	季節的信念	231
8・2	死と病気の季節（バル・レエ）の到来	231
8・3	首狩り人（モロ・ンゲレ）の来訪	232
8・4	土地神が鳴いて飛びまわる現象の頻発	233
8・5	イネ・レケの来訪	233
8・6	農耕儀礼の解釈表象との関連	234
第9章 農耕儀礼と社会構成		
9・1	村落共同体内の儀礼における差異化	235
9・2	村落共同体間の儀礼における差異化	237
9・3	日常の社会生活における首長	238
9・4	首長に対する社会的承認	241
第10章 結論		
10・1	二次ルールとしての儀礼の規則	245
10・2	内的視点に由来する「沈黙」	248
【注】		255
【表】		
表1		295
表2		296
表3		297
表4		298

表 5	299
表 5 (つづき)	300
表 6	301
表 7	301
表 8	302
表 9	303
表 10	304
表 10 (つづき)	305
表 11	306
表 12	307

【図】

図 1	308
図 2	309
図 3	310
図 4	311
図 5	312
図 6	313
図 7	折り込み
図 8	314
図 9	315
図 10	316
図 11	317
図 12	318
図 13	319
図 14	320
図 15	321
図 16	322
図 17	323
図 18	324
図 19	325
図 20	326
図 21	327
図 22	328
図 23	329
図 24	330
図 25	331

图26	332
图27	333
图28	334
图29	335
图30	336
图31	337
图32	338
图33	339
图34	340
图35	341
图36	342
图37	343
图38	344
图39	345
图40	346

【写真】

写真1	347
写真2	348
写真3	349
写真4	350
写真5	351
写真6	352
写真7	353
写真8	354
写真9	355
写真10	356
写真11	357
写真12	358
写真13	359
写真14	360
写真15	361
写真16	362
写真17	363
写真18	364
写真19	365
写真20	366

写真21 367
写真22 368
写真23 369

【参考文献】 370

第 1 章 序 論

1・1 理論的前提

東インドネシアのフローレス島 (Flores) に居住するリオ族 (Lio) は¹⁾、焼畑耕作を生業とする農耕民であり、かれらの年間の生活過程は、農耕のサイクルを中心に展開されている。このサイクルには、ングア・タナ・ワトゥ nggua tana watu (「土地の儀礼」ないしは「土地神の儀礼」) とよばれる一連の儀礼が不可欠な要素として織りこまれている。したがって、農耕のサイクルは、このングア・タナ・ワトゥをさしはさみながら進行してゆくことになる。本研究は、この農耕のサイクルと一体化した儀礼 (農耕儀礼) に関する民族誌的な研究であり、その目的は、農耕のサイクルとそのなかに織りこまれている農耕儀礼を詳細に記述するとともに、農耕儀礼が首長を中心にいとなまれている日常の社会生活の構成とどのように関連しているかをあきらかにすることにある。このように、首長を中心にいとなまれている社会生活の構成に注意をむける理由は、農耕儀礼の大半が首長によって主催されるばかりでなく、首長の存在なくしては農耕儀礼を遂行することができないほど、首長が農耕儀礼において不可欠な役割をはたしているからである。

まず以下では、リオ族の農耕儀礼をどのような現象としてとらえるべきかという問題について考えてみることにしよう。

現代の社会人類学的のなかでいまだに強い影響力を保持している理論的な前提のひとつは、さまざまな社会・文化的な事象を記号化された意味ないしはメッセージを伝達しあうコミュニケーションとしてとらえる想定である。そのもっとも有名な例は、レヴィ＝ストロースの構造人類学であり、レヴィ＝ストロースは、「社会がコミュニケーションをおこなう個人や集団からなりたっており、このコミュニケーションは、「すくなくとも言語、女性、財貨・労力という3つの水準で展開されている」とのべている [Lévi-Strauss 1958:326]。したがって、レヴィ＝ストロースによれば、「婚姻の規則および親族体系」は、「一種の言語、すなわち個人と集団とのあいだにある種のコミュニケーションを保証するための操作の全体」なのであり、女性は、メッセージをになった記号として「クラン、リネージ、あるいは家族のあいだを循環する」 [Lévi-Strauss 1958:69] ことになる。

また、リーチは、記号論的な研究プログラムを明確に宣言した著書のなかで、つぎ

のようにのべている。

「文化のさまざまな非言語的な次元はすべて、コード化された情報を自然言語の音や語や文に類する仕方で組み込むためにパターン化されたまとまりのなかで組織されている――（中略）――。衣服のスタイル、村の配置、建築、家具調度、食物、料理、音楽、身体動作、体勢などが、そのようなかたちで組織化されているのである。それゆえ、衣服の着方をきめている文法的ルールについて語るのは、意味があり、発話の言葉を規定している文法的ルールについて云々するのとおなじような意義がある、と私は仮定する」 [Leach 1974:10]。

このような理論的前提は、1950年代から1980年代にいたる数多くの人類学的な研究のなかで採用されているが²⁾、ここで指摘しておきたいのは、儀礼に関する研究も例外ではないということである。その端的な例は、リーチの儀礼論である。リーチは、「文化的に規定された状況のなかで生じるあらゆる人間の行為」には「何かをおこなうという技術的な側面 (technical aspect) と何かをのべる美的・伝達の側面 (aesthetic communicative aspect)」があり、儀礼においては、「美的・伝達の側面がとりわけ顕著である」 [Leach 1968:523] とのべる。そして、「われわれは、儀礼行為がどのようにしてメッセージを搬送するかについて、まだほとんど何も知らない」としながらも、儀礼が、文化的に規定されたコードにもとづくコミュニケーションであるという主張をおこなっている [Leach 1972:334, 1968:524]³⁾。

また、このリーチの儀礼論よりは穏健であるが、儀礼の研究とはその意味についての研究であるという想定も、数多くの人類学者によって採用されてきた。その代表的な例はターナーの儀礼論であり、ターナーは、儀礼の研究が a) 釈義的意味 (exegetical meaning), b) 操作的意味 (operational meaning), c) 位相的意味 (positional meaning) という3種類の意味にもとづいておこなわれるべきであると主張する。釈義的意味とは、インフォーマントによって語られる儀礼に関するさまざまな注釈 (comment) であり、操作的な意味とは、儀礼においてもちいられるさまざまな象徴の使用法や観察可能な特徴 (たとえば、ある種の木は、樹皮をひっかくと乳のような樹液がしみでてくるなどといったような) のことである。そして、位相的な意味とは、儀礼のなかでもちいられる特定の象徴と他の象徴との構造的な関係であり、これは、釈義的意味と操作的意味にもとづいて観察者たる人類学者によって解釈されるものであるとした [Turner 1967:20-21, 43-46, 50-51]。

すぐに理解できることであるが、ターナーは、まったく種類のことなる事象を「意味」という言葉のもとに一括している。操作的意味は、ターナーが調査をおこなったンデンプ族の社会においてさだめられている「儀礼のやり方」とンデンプ族の人々が注目する儀礼要素の「有意的な特徴」との複合であり、位相的意味は、人類学者によっておこなわれる「解釈」にほかならない。これにくわえ、インフォーマントによって語られる儀礼に関するさまざまな注釈のすべてが儀礼の意味であるという保証はどこにもない。つまり、それらは、儀礼の意味ではなく、「儀礼の目的」や「儀礼がおこなわれる理由」の説明である場合が多いのである。そのような場合、インフォーマントによって語られる儀礼に関する注釈は、儀礼を構成する「言語的要素」とみなさなければならないであろう⁴⁾。

リオ族の人々（とりわけ儀礼を遂行する者たち）は、特定の農耕儀礼をどのようなときに、またどのようにしておこなうべきかについて詳細な知識をもっている。したがって、儀礼がおこなわれる期日さえ決定されるならば、農耕儀礼は、ルーティーン・ワークのように円滑にすすめられ、儀礼が終了したあとは、なにごともしなかったように普段の生活が開始される。このことからわかるように、リオ族の社会には、儀礼が話題の中心となるような社会的な文脈がそもそも存在しないのである。

このような事態は、ことによると当然のことなのかも知れない。なぜならば、儀礼の意味（ないしはメッセージ）が自明であるならば、あえて儀礼について語る必要はないからである。そうであるならば、自明であるはずの儀礼の意味を人々にたずねてみる必要がある。こうして、筆者は、農耕儀礼を観察したあとで、農耕儀礼の遂行者をふくむ数多くの人々をつかまえては、「この儀礼のもつ意味は何なのか（この儀礼がおこなわれる理由は何なのか）」（Nggua ina pu'u kai apa?）あるいは「この儀礼は何のためにおこなうのか」（Nggua ina tau apa?）といった類の質問をくりかえすことになった。だが、筆者の期待がかなえられることはなかった。それというのも、筆者が上記のような質問をおこなうと、人々は、ほとんどの場合、沈黙してしまうか、「これは慣習（慣習法、やり方、規則、規則にしたがう行為）である」（Ina ada.）あるいは「これがわれわれのやり方である」（Ina sara kita.）などと答えるだけだったからである。

このような人々の沈黙は、いったいどのように理解されるべきなのであろうか。もっとも容易であるのは、調査の失敗に原因をもとめたり、秘密にされていた儀礼の意味を聞きだすことができなかつたと考えることである。だが、そのようなことはありえないというべきであらう。なぜならば、リオ族の人々は、どのようなときに、また

どのようにして農耕儀礼をおこなうべきかについては詳細な知識をもっており、筆者は、この種の知識を容易に聞き出すことができたからである。また、リオ族の社会には、のちほどのべるように、口外することのできない秘儀的な知識（さまざまな呪文や起源神話）が存在するが、リオ族の人々は、そのような知識を完全に秘密にしておくのではなく、知っていることをひけらかす態度にでることが普通だからである。

これにくわえ、調査地において筆者が直面したのとおなじような状況は、すでに幾人もの人類学者によって報告されている。

「一般的にいて、ドルゼ族は複雑かつ生彩にとんださまざまな儀礼の機会におびただしい象徴を使用する。だが、かれらは、それらを説明することはなく、かられがほどこす注釈（comment）は、象徴の使用規則にかぎられている。ドルゼ族の移行儀礼には、秘儀の伝授がともなっていない。私が収集した若干の釈義（exegesis）の断片は、ドルゼ族のだれひとりとして夢にも考えつかないような質問に対して、寛大な情報提供者がその場で急ごしらえしたものである。たしかに、これこれの知識は、自分が研究した人々のあいだには見あたらなかったと民族誌学者が断言するとき、それは彼の調査がまずかったせいかもしれない。しかしながら、ドルゼの状況は、多数の民族誌学者がぶつかる状況とおなじである。彼らの証言を総合するならば、そこから、複雑な象徴体系は釈義をともなわずに、まことにたくみに機能するという事実がうかびあがってくる」 [Sperber 1975:18]。

「トラジャのアルック（aluk）は、広い意味ではインドネシア語のアダット（adat「慣習」）もしくはクブダヤアン（kebudayaan「文化」）の同義語として、『やり方・流儀』を意味し、狭い意味では祖先によって制定され、今日まで伝達されている象徴的行為の体系、すなわち儀礼に関する細かな規則を指す。――中略――さらに、このようなかたちで定義されるトラジャの儀礼は、宗教的ドグマ（信仰）に付随する何か、あるいはたんにそれを表現するものではないという点を強調しておかなければならない。トラジャの宗教においては、儀礼を行うことそれ自体が重要である。――中略――したがって、トラジャの人々に儀礼の背後にある観念について尋ねても、はなはだほんやりとした答えしか戻ってこないことが多いが、どのような儀礼をどのようにして行うかという点については、彼らは大変明晰である」 [山下 1988:140]。

「ハマル族の居住地区に到着してすぐに、彼らの儀礼生活は、興味ぶかいことに、いかなる釈義——中略——もともなわずに、たいへんうまく機能するということを教えられた。ンデンプ族には存在すると思われる象徴的な釈義にたけたスペシャリストは、ハマル族にはいなかった。ハマル族の人々は、能弁であり、社会生活については説明することができる。——中略——だが、象徴的な言明の意味についてとなると、彼らは、いつも沈黙してしまう。だが、この沈黙は、人類学者に何かを秘密にしていることを意味するものではないのである」 [Strecker 1988:22]。

ここでは、たまたまインドネシア（リオ族，トラジャ族）とエチオピア（ドルゼ族，ハマル族）からの例をとりあげたが、おなじような報告例は、ほかにも数多く存在する [cf. e.g. Bloch 1986:178; Forge 1966:23; Fox 1979; Geertz 1973:177; 浜本 1989; Lewis 1980:8]。したがって、儀礼について語られる注釈が儀礼のやり方に限定されるという現象は、けっして例外的なものではないことが理解されよう。

このような現象は、儀礼がコードにもとづいておこなわれるコミュニケーションではないことを証明するものだといえる。コードは、記号とその意味（メッセージ）がどのように結合するかをさだめている規則の体系であり、恣意的なものであってはならない。つまり、コードは、社会の成員によって共有されていなければならない。そうであるからこそ、社会の成員は、コードを参照することによってメッセージを「記号化」（encode）したり、記号を「解説」（decode）することによって、コミュニケーションをおこなうことができる。したがって、儀礼がコードにもとづいておこなわれるコミュニケーションであるとするならば、社会の成員は、儀礼とコードによって結合されている意味（メッセージ）を知っていなければならないはずであり、それを語ることに困難はないはずである。しかしながら、リオ族の社会（をはじめとする数多くの社会）では、数多くの人類学者によって儀礼の意味（メッセージ）としてとらえられてきたターナーのいう釈義の意味が語られることはまれであり、儀礼について語られる注釈の大半は、儀礼をおこなううえで遵守されなければならない儀礼のやり方に限定されているのである。

そうであるならば、われわれは、リオ族の農耕儀礼をどのような現象としてとらえるべきなのであろうか。いうまでもなく、民族誌的な研究として唯一正当であるのは、リオ族の人々が農耕儀礼をどのような現象とみなしているかをつきつめてゆく方法である。したがって、われわれは、まようことなく農耕儀礼を規則（rule）にしたがう行為としてとらえるべきであろう⁵⁾。その理由は、ほかでもなく、リオ族の人々自身

が「これはわれわれの慣習（慣習法，やり方，規則，規則にしたがう行為）である」（Ina ada.）という表現で，このことをはっきりとのべているからである。

農耕儀礼を実践するうえでしたがわなければならない規則には，2種類のものがあると考えられる。その第1は，特定の農耕儀礼と農耕のサイクルを構成するさまざまな事象との前後関係をさだめる規則である。したがって，野菜の収穫をはじめするには，aという儀礼をおこない，また，火入れがおわるとbという儀礼をおこなうといった具合に，農耕のサイクルは進行してゆく。また，その第2は，だれが，どこで，どのようなことをおこなうべきかをさだめている規則である。儀礼を実践するにあたっては，この規則にしたがうことが必要であり，創意や工夫がはいりこむ余地はきわめて限定されている。このことを端的にしめしているのは，「だれその御代からの儀礼をおこなう」（susu nggua～，nama bapu～）という表現であり，この儀礼言語は⁶⁾，農耕儀礼の場面で朗唱されるきまり文句のひとつになっている。

このように，本研究では，農耕儀礼を規則にしたがう行為としてとらえるわけであるが，この規定は，儀礼がコードにもとづいておこなわれるコミュニケーションであるという想定とは無縁である。なぜならば，規則にしたがうという現象の背後にあるのは，規則を「受容」（accept）しているという事態以外のなにものでもないからである。たとえば，「歩行者は道路の右側を歩かなければならない」という規則にしたがっているとき，われわれは，たんに規則を「うけいれている」（accept）にすぎない。おなじことは，儀礼の規則についてもいえる。儀礼の規則にしたがって農耕儀礼を遂行するとき，人々は，儀礼の規則をうけいれているだけであり，世界観あるいはコスモロジーなどよばれる象徴的な知識の体系が農耕儀礼の背後にあり，それがコードによって儀礼と結合されていたり，あるいは農耕儀礼をなりたたせていたりする必然性はないのである。したがって，儀礼と象徴的知識の体系が記号と意味（メッセージ）の関係にあるという想定は，人類学に数多くみられる不適切な比喻の一例なのだといえる [cf. e.g. Lakoff and Johnson 1980; Sperber 1985a:26-29; Sperber and Wilson 1986:1-9; 杉島 1987f, 1988d, 1989a, 1990]。

そうであるならば，われわれは，農耕儀礼の研究をどのようにすすめてゆけばよいのであろうか。儀礼行為の背後に存在するのは，規則をうけいれているという自明の事態にほかならない。しかしながら，規則をうけいれている（accept）という原初的な事態，あるいはウィトゲンシュタインのいう「原現象」（Urphänomen）⁷⁾そのものを分析することはできない。そうであるとするとき，農耕儀礼の研究は，儀礼行為を詳細に記述することから先へはすすみようがないように思われてくる。だが，これは，

農耕儀礼がなぜ遂行されるかという問いに対する答えではあっても、農耕儀礼がどのように解釈されるかという問いに対する答えではない。すなわち、農耕儀礼は、遂行された時点で解釈の対象になりかわるのであり⁸⁾、農耕儀礼の研究は、まず、この点に着目すべきなのである。

たとえば、農耕儀礼のなかには、目的の知られていない儀礼行為が数多くふくまれている。つまり、農耕儀礼は、規則にしたがって遂行されるわけであるが、その目的とするところは、いっさい知られていない。また、したがって、このような儀礼は、遂行されるたびごとに、その目的を問いかける一種の謎として存在しているのだといえる。このことは、サールの提唱した制度的事実 (institutional fact: 社会的規則を前提として成立する事象の集合) と生の事実 (brute fact: 自然科学が対象とするような事象の集合) との区別 [Searle 1969:50-53] が絶対的なものではないことを示唆している。つまり、リオ族の農耕儀礼は、規則にしたがう行為であるという点では、スポーツやゲームなどとともに制度的事実のなかに分類されるが、自然世界の事象にもた「不透明な現実」を構成しているという点では、むしろ生の事実に分類されるのである [cf. Berger and Luckmann 1967:77; Sperber 1975:31, 96]。

ところで、解釈 (interpretation) は、どのような解釈であれ、なんらかの情報 P を文脈 (context) C とむすびあわせ、そこから P にも C にも還元することのできない結論 Q をみちびきだす推論的な活動だといえる。

たとえば、XがYにむかって「さむくなってきた」といったとしよう。Yは、この発言から「Xは“室温がさがってきた”と知っている」、「Xは“マラリアの発作がはじまった”と知っている」、「Xは“冬が間近にやってきた”と知っている」などといった、さまざまな結論をみちびきだすことができるが、その理由は、Xの発言とむすびあわされる文脈の内容がさまざまだからである。

このように、文脈は、解釈においてきわめて重要な役割をはたしているわけであるが、その内容は、いったいどのように選択されるのであろうか。この問題を考えるには、有意性 (relevance) の概念を導入することが不可欠だと考えられる⁹⁾。

ある情報 P があたえられた場合、われわれは、それを文脈 C とむすびあわせ、そこから、なんらかの結論 Q をみちびきだすことができる。有意性とは、このような状況における、P と C の関係であり [Wilson and Sperber 1981:169]、われわれは、このような関係の確立をめざして C の内容を選択する [Sperber and Wilson 1986:137-142]¹⁰⁾。

たとえば、Xが「これから銀行にいく」といったところ、Yが「今日は土曜

日だ」といったとしよう。このとき、Xの文脈には、銀行ですませるべき用件や仕事のスケジュールなどがふくまれている。しかしながら、それらをYの発言とむすびつけても、Yの発言を有意的にすることはできない。そこでXは、記憶の検索をはじめ、「土曜日には銀行がしまっている」という知識にゆきあたる。Yの発言の有意性が確立されるのは、まさにこの瞬間であり、こうして、「Yは“銀行にゆくことが徒労におわる”と知っている」という結論がみちびきだされることになる¹¹⁾。

これは、文脈として利用できる知識が、記憶のなかに直接たくわえられている例であるが、われわれは、つねにそうした幸運にめぐまれているわけではない。なぜならば、解釈にさいしては、情報を有意的にするために、アブダクション(abduction)¹²⁾をおこなわなければならない場合もあるからである。

たとえば、ある日をさかいに、Xに対するYの態度が急によそよそしくなったとしよう。だが、Xは、いくら記憶をさぐっても、この不可解な事象を有意的にすることができない。そこでXは、断片的な知識を材料にして「仮説的文脈」(hypothetical context)¹³⁾——たとえば「あることないことを言いふらすくせのあるZが、Yになにかをつげ口をした」など——を構成することによって、Yのよそよそしい態度を有意的にしようとする。

このように、有意性は、解釈をおこなううえでぬきさしならない役割をはたしているわけであるが、情報Pを有意的にする能力は、人類に共通する普遍的な能力だといえる。この点について、くだくだしい論証をおこなう必要はないであろう。なぜならば、われわれは、上記のような3つの例に対して、だれもおなじように推論できることをすでに知っているからである。そうであるならば、人類学者によっておこなわれる解釈が、リオ族の人々によっておこなわれる解釈と、およそかけはなれたものであると想定する理由は、どこにも存在しないことになる。それと同時に、おなじ理由にもとづいていえることは、たとえ、農耕儀礼(P)の解釈からみちびきだされる結論(Q)が、細部においては個人ごとにことなっているとしても、大筋においては、共通した内容をもつ可能性があるということである。以下では、農耕儀礼(P)の解釈からみちびきだされるQの集合を農耕儀礼の「解釈表象」(interpretive representation)とよぶことにしよう。

ただし、以上のような議論は、文脈としてもちいられる知識や仮説的文脈の材料となる知識が、リオ族の社会において一般的なものであることを前提とするわけであるが、この点について、筆者が採用する方策は、文脈として利用される知識や仮説的文脈の材料としてもちいられる知識の範囲を、農耕儀礼の参加者(人間、作物、神霊)と

舞台装置（儀礼がおこなわれる場の空間構成と儀礼のときにもちいられる用具）に関する一般的な知識に限定する方法である。のちほどのべるように、農耕儀礼は、それに参加する者たちが相互交渉をおこなう重要な機会であり、参加者と舞台装置に関する知識が、文脈や仮説的文脈の材料としてもちいられないはずはないと考えられる。

1・2 本研究の構成

本研究は、以上でのべたような理論的な枠組みにもとづいておこなわれるわけであるが、ひきつづく各章の内容と目的を、ここで簡単にのべておくことにしよう。

リオ族の居住地は、タナ tana とよばれる多数の政治共同体（政治共同体についてはのちほどくわしくのべる）に区分されており、筆者がおもに調査をおこなっていたタナ・リセ Tana Lisé（リセ地域）とよばれる政治共同体の場合、その領地は、さらに複数の村落共同体（maki、村落共同体についてものちほどくわしくのべる）に区分される。第2章では、このタナ・リセとよばれる政治共同体とそのなかにふくまれているマキ・ンドリ・ワンゲ Maki Ndori Wanggé という村落共同体を中心に、リオ族の社会構成のさまざまな側面について記述をすすめてゆく。その目的は、社会構成のさまざまな側面を網羅的に記述することにあるというよりはむしろ、首長という存在を社会の全体的な構成のなかに位置づけることにある。そうする理由は、本研究の主題である農耕儀礼が首長と密接なむすびつきをもっているからである。

農耕のサイクルを中心に展開されている年間の生活過程のなかで、リオ族の人々は、作物や神々をはじめとするさまざまな存在と相互交渉をおこなう。そして、農耕儀礼は、人間がこのような存在と相互交渉をおこなうもっとも重要な機会のひとつになっている。したがって、農耕のサイクルとそのなかに織りこまれている農耕儀礼を十全なかたちで記述するには、作物や神々をはじめとするさまざまな超自然的存在についてどのようなことが知られているかをあきらかにしておく必要がある。そこで、第3章では、作物に関する知識についてのべ、第4章では、神々をはじめとする多数の超自然的存在に関する知識を記述の対象としてとりあげることにしたい。

農耕儀礼がおこなわれる場所は、家屋、畑、それに村などといったようにさまざまであるが、それぞれの農耕儀礼ごとに、祭場となる場所は明確にさだめられている。また、そこに存在するどのような物が儀礼のときに使用されるかについても、はっきりとした規定がなされている。そこで第5章では、農耕儀礼の記述にさきだち、農耕儀礼の舞台装置としてもちいられる場所や用具についてくわしい説明がおこなわれる。

そのさい、リオ族の民俗方位に言及することになるが、その理由は、民俗方位の体系が空間の構成を記述するうえで決定的な役割をはたしているからである。

第6章では、つぎにのべるようないくつかの点に留意しながら、農耕のサイクルを中心に展開される年間の生活過程とそのなかに織りこまれている農耕儀礼が記述される。

農耕儀礼は、農耕儀礼と農耕のサイクルを構成するさまざまな事象（農耕儀礼をふくむ）との前後関係をさだめる規則にしたがっておこなわれる。したがって、農耕のサイクルを構成するさまざまな事象をできるかぎり網羅的に記述し、そのなかに個々の農耕儀礼を位置づけるようなかたちで記述をすすめてゆく必要がある。

リオ族の農耕儀礼は、だれが、どこで、どのようなことをおこなうべきかをさだめている規則にしたがっておこなわれる。だが、細かな点では、しばしば規則違反がおこなわれたり、また、ある場合には、規則にしたがうことが不可能なこともある。したがって、農耕儀礼の記述をおこなうにあたっては、規則にしたがっておこなわれた行為と規則にしたがわずにおこなわれた儀礼行為とを明確に区別し、規則にしたがわずに儀礼がおこなわれた場合には、儀礼の正しいやり方がどのようなものであるかを補足してのべておく必要がある。

なお、第6章では、数多くの個人名に言及しながら記述をすすめてゆくことになるが、大幅に偽名をまぜこむことによって、調査地の人々に迷惑がかからない工夫がほどこされる。おなじことは、他の章についてもいえる。

第7章では、農耕のサイクルを構成するさまざまな事象（農耕儀礼をふくむ）と農耕儀礼との前後関係に注意をはらいながら、それぞれの農耕儀礼がどのように解釈されるかをあきらかにしてゆく。このときに援用されるのが、序論において提示された解釈の理論的な枠組みであり、解釈をすすめるにあたっては、農耕儀礼の参加者（人間、作物、神霊）と舞台装置（儀礼がおこなわれる場の空間構成と儀礼のときにもちいられる用具）に関する知識が、農耕儀礼（を構成する要素）を有意的にするため文脈や仮説的文脈の材料としてもちいられる。そして、第7章の最終部では、このような解釈からみちびきだされる農耕儀礼の解釈表象が支離滅裂なものではなく、体系的な性格をもつものであることがあきらかにされる。

農耕のサイクルを中心に展開されている年間の生活過程のなかには、いわば「季節的信念」とでもよぶことのできる現象がふくまれている。この季節的信念とは、毎年、一定の時期になると出現する神秘的な現象のことであり、たとえば、作物の収穫がはじめられると、人々は海の彼方からやってくる幻の首狩り人を恐れるようになり、開

墾がおこなわれる時期には、土地神（この土地神についてはのちほどくわしくのべる）が特有の鳴き声をあげながら、あたりを飛びまわる現象が頻発するようになる。第8章では、このような季節的信念が、農耕のサイクルや農耕儀礼の解釈表象とどのように関係しているかが問われる。

すでにのべたように、農耕儀礼の大半は首長によって主催され、首長の存在なくしては農耕儀礼を遂行することができないほど、首長は、農耕儀礼において不可欠な役割をはたしている。したがって、農耕儀礼が首長を中心にいとなまれている日常の社会生活の構成と密接な関係をもっていることはたしかであるように思われる。しかしながら、この両者がどのように関係しているかは不明瞭である。第9章の目的は、第1章と第7章の内容を関連づけながら、この関係が正確にはどのようなものであるかをあきらかにすることにある。

そして、最後の第10章では序論における問題設定にもどり、儀礼の規則と関連する2つの問題が論じられる。農耕儀礼おこなうときに遵守される儀礼の規則は、だれが、どこで、どのようなことをおこなうべきかをさだめているという意味で、一種の社会的規則（social rule）だといえる。そうであるならば、儀礼の規則と他の社会的規則との関係を問うことによって、一見するところ孤立した状態で存在しているかにみえる儀礼の規則を位置づけることが可能となる。第10章の前半部では、第9章の内容と関連づけながら、この問題が論じられることになる。そして、第10章の後半では、農耕儀礼の解釈表象に対してリオ族の人々が沈黙をたもっているという現象が考察の対象としてとりあげられる。この一見するところ奇妙な現象は、けっして理解不可能なものではなく、儀礼を規則にしたがう行為としてとらえる観点から解明しうることが論じられる。

第 2 章 リオ族の社会構成

2・1 リオ族

フローレス島は、バリ島から東につらなる小スンダ列島 (Lesser Sunda Islands) のなかに位置し、約14,273km²ほどの広さがある [Paulus(ed.) 1917:706]。フローレス島の人口は、100 万人前後と推定されるが¹⁴⁾、その大半は、フローレス島の在来住民である。フローレス島民の言語は、オーストロネシア語族のビマ・スンバ・グループ (Bima-Sumba Group) のなかに分類される [LeBar (ed.) 1972:86, 90; Wurm and Hattori(eds.) 1981]。しかしながら、フローレス島民の文化は、けっして一様ではなく、地域ごとにかんがりのちがいがあつた。この地域的な相違をはつきりさせるために、フローレス島の在来住民をいくつかの民族・言語集団に分類する試みがなされている。たとえば、クンチャラニングラットは、8つの民族集団 (Manggarai, Riung, Ngada, Nage Keo, Ende, Lio, Sikka, Larantuka) に分類されることを示唆し [Koentjaraningrat 1971:183-185]、べつ々の研究者は、6つの言語集団 (Manggarai, Riung, Ende-Lio, Sikka, Lamaholot) に分類したうえで、そのそれぞれを、いくつかの下位集団に分類している [Wurum and Hattori(eds.) 1981] (図1参照)。したがつて、リオ族は、フローレス島に居住する民族・言語集団のひとつとして位置づけることができるわけであるが、その人口は、約15万人程度であると推定される¹⁵⁾。

リオ族の居住地域は、現在、県 (kabupaten)、郡 (kecamatan)、村 (desa) などといったインドネシア共和国の行政単位に細分化されている。しかしながら、オランダによる支配が確立する今世紀初頭以前、リオ族の居住地域は、タナ tana とよばれる政治共同体に区分されているだけであつた (なお、タナという言葉は、土、土地、領地とも翻訳することができる)。その当時、政治共同体は、個々に独立した最大規模の政治単位であり、隣接する政治共同体のあいだには、一種の同盟関係 (tura jaji) がとりむすばれてはいたものの、さまざまな原因から戦争がおこなわれることも少なくなかつた。したがつて、リオ族全体の「われわれ意識」は、過去において、かなり希薄であるかもしくは存在しなかつたといえる。

こまかくみてゆくなれば、リオ族の居住地域のなかでも、その言語や文化はけっして一様ではなく、実際にはさまざまな相違がみられる。このようなりオ族内部の地域的な相違は、多くの場合、政治共同体の境界線にそつて発現していることはあきらか

であるが、政治共同体の内部においても、みすごすことのできない地域的な相違が存在する〔杉島 1985a〕。したがって以下では、タナ・リセ Tana Lisé (リセ地域) とよばれる政治共同体 (図1, 図2参照) をとりあげ、その内部に存在するリセ・ンゴデ・リア Lisé Nggondé Ria とよばれる領域と、そのなかにふくまれるマキ・ンドリ・ワンゲ Maki Ndori Wanggé とよばれる村落共同体 (maki) からの資料を中心に論をすすめてゆくことにする¹⁶⁾。

2・2 政治共同体

リセ地域 (Tana Lisé) は、リオ族の居住地域のなかでもっとも規模の大きな政治共同体 (tana) であり、その領地内には、現在約15,000人ほどの人々が居住し¹⁷⁾、生活をいとなんでいる。このひろい政治共同体の領地——政治共同体の領地もタナとよばれるが、儀礼言語のなかでは、タナ・ワトゥ tana watu (土・石) と表現されることが一般的である——の由来についてたずねられた場合、人々は、その大部分がタナ・ンゴロ tana nggoro (降りてきた土地) ではなく、タナ・ンゲダ・ンガエ tana ngeda ngaé (手がかき寄せ、足でける土地) であるとのべる。

タナ・ンゴロとよばれる政治共同体の領地は、つぎのように説明される。フローレス島にだれも住んでいない無人の土地がひろがっていた遠い昔のこと、アタ・ンゴロ ata nggoro (直訳：おりてきた人；意訳：海の彼方からフローレス島の北海岸にたどりついた神話的な祖先の子孫) とよばれる人々が、北海岸の方から南海岸の方にむかって「おりてきた」 (nggoro)。南にすすむことが「おりてきた」と表現される理由は、のちほどくわしくのべるように (5・1参照)、北海岸と南海岸が民俗方位のなかで「斜め上」 (ghélé) と「斜め下」 (ghawa) の関係におかれているからである。アタ・ンゴロたちは、その過程でだれもすんでいない無人の土地 (tana penga, watu lénga) に定着し、その最初の所有者になっていった。だが、その後、アタ・ンゴロとは出自のことなる男性の来住者がやってきて、先住者であるアタ・ンゴロの娘と結婚した。こうして、来住者は、アタ・ンゴロの所有する領地にすみつき、アタ・ンゴロからさまざまな権限を委譲されることになった。だが、現在においても、政治共同体の領地を本当の意味で所有しているのは、来住者ではなく、先住者であるアタ・ンゴロの父系子孫の代表者であると考えられている。しがたって、タナ・ンゴロとは、先住者の父系子孫によって所有されている領地のことを意味する。

これに対して、タナ・ンゲダ・ンガエ tana ngeda ngaé (手がかき寄せ、足でける

土地)とは、来住者がおもに戦争や侵略といった手段によって先住者を追放して、あらたに獲得した (ngeda ngaé) 領地のことを意味する¹⁸⁾。つまり、タナ・ンゲダ・ンガエを所有しているのは、先住者ではなく、来住者なのである。だが、のちほどのべるように、先住者の末裔がタナ・ンゲダ・ンガエに居住している場合、彼らは、農耕儀礼において無視しえない重要な役割をはたしている場合がおおい。

以上の説明では、先住者ないしは来住者と領地との関係を表現するために、「土地を所有する」、「土地の所有者」、それに「土地の所有権」という表現をもちいた。また、以下においても、これに類する表現をもちいることはさげられない。だが、このような表現は、かならずしも適切なものではないことを、ここで指摘しておく必要がある。なぜならば、リオ語には「土地を所有する」、「土地の所有者」、「土地の所有権」に相当するような表現はなく、これらの表現は、デオ・ホロ・タナ déu holo tana (「土地の頭をにぎる」あるいは「土地の頭をにぎる者」) — この表現については、4・2においてタナ・ワトゥ (土地, 土地神) と関連づけながらくわしくのべる — という表現の比喩的な翻訳にすぎないからであり、また、一般的にいて、東インドネシアにおける土地とその所有者との関係は、馬淵がのべるように「呪術的・宗教的な紐帯」を意味するからである。馬淵は、スマトラ島のバタック族や東インドネシアにおける共同体の構成にふれて、つぎのようにのべている。

「それぞれの地縁共同体は二種の血縁集団、つまり最初の定着者たち (しばしば単一の単位と考えられる) の系統と後の来住者たちの系統とを含む。前者が政治的および宗教的諸事項における共同体の経営に関して遥かに大きな勢力をふるい、従って、その主長と神主とはこの系統の出身だという事例が多い。やはり希有ではない他の諸事例では、後の来住者たち或いはその或る部分が、最初の定着者の子孫たちに対して政治的優位を占めるようになってきているが、それでも後者は宗教的權威を保持する。というのは、彼らの代表者たちのみが、それと親密である土地神と接触をもつ資格を有するからである。このばあい、主長は政治的に優勢な集団から、神主は最初の定着者たちの子孫である集団から出る。東インドネシアでは一層しばしば、このような地縁共同体は侯国または小王国に再編成されているが、王侯といえども作物と人間との豊穡を確保するための儀礼に関し、時として彼よりも遥かに低い地位にある神主が演ずる役割を無視し得ない。最初の定着者から由来する出自集団およびその代表者たちが、または特に代表者が、“土地の持ち主”とか“土地の主人” — 中略 — とよばれるのは注目に価する。東部インドネシアで一層多く報

告されているこのような諸用語は、もともと法的な所有権でなしに呪術的・宗教的土地所有権を強調してもちいられるように思われる」〔馬淵 1974a :218-219〕。

タナ・ンゴロは、数のうえからいうと、タナ・ンゲダ・ンガエよりもはるかに多く、タナ・ンゲダ・ンガエが領地の大半をしめるリセ地域のような政治共同体は、例外的だといえる。しかしながら、タナ・ンゲダ・ンガエであるかどうかということは、政治共同体の基本的な構成原理と密接な関係をもっているわけではない。このことを例示するために、タナ・ンゴロであるといわれるリセ・デトゥ地域 (Tana Lisé Dêtu, 図2参照) をとりあげ、リセ地域との比較をおこなってみることにしよう。

リセ・デトゥ地域の成立は、その南側に隣接するンブリ地域 (Tana Mbuli) 出身のラシ・レウ Rasi Lé'uとベニ・ワウォ Bheni Wawo との結婚に出発点をもっているとされる (図2, 図3参照)。その当時、ベニ・ワウォは、ワウォ・バジヨ Wawo Bhajo やジェケ・ワウォ Jeké Wawo とともにヌア・リセ Nua Lisé とよばれる村 (nua) にすんでおり、ワウォ・バジヨは、そのあたり一帯をおさめる首長 (mosa laki) であった。つまり、ワウォ・バジヨの父であるバジヨ・ワウォ Bhajo Wawo は、まだだれもすんでいない無人の土地 (tana penga, watu lénga) にやってきて土地の所有者となり、その地位は、ワウォ・バジヨに継承されていたのであった (図3参照)。

ラシ・レウは、ベニ・ワウォとの結婚を契機に、このワウォ・バジヨの所有する土地に来住者としてすむようになった。そのために、ワウォ・バジヨの地位をいまにつたえるジェケ氏族 (Embu Jeké) —ジェケ・ワウォ Jeké Wawo の父系子孫 (図3参照) —の代表者は、リセ・デトゥ地域に居住するラシ氏族 (Embu Rasi, 後述) の首長たちに対して、現在でもモサ・ラキ・イネ・アメ mosa laki iné amé (妻の与え手の首長) の地位にあるのである。

ベニ・ワウォとむすばれた、ラシ・レウは7人の男子をもうけた。上記のラシ氏族とは、ラシ・レウを始祖とする、この7人の子供たち—ンボティ・ラシ Mboti Rasi, パティ・ラシ Pati Rasi, マリ・ラシ Mali Rasi, ンゲオ・ラシ Ngéo Rasi, バオ・ラシ Bha'o Rasi, ンゲラ・ラシ Ngéra Rasi, ウォダ・ラシ Woda Rasi—の父系子孫を意味する (図3参照)。だが、ウォダ・ラシとンゲラ・ラシの父系子孫は、リセ・デトゥ地域の外に土地を獲得し、あたらしい政治共同体 (リセ地域) を創設したのだった。そのためにウォダ・ラシとンゲラ・ラシの父系子孫のうちで、リセ・デトゥ地域にすむものは、現在でもほとんどいないのだといわれる。

以上のような説明からあきらかなように、リセ・デトゥ地域の基本的な構成は、先

住者である「妻の与え手」(iné amé)と来住者である「妻の受け手」(ana embu)との婚姻連帯(wuru mana)を基盤にしている。だが、これとおなじような構成は、リセ地域にもみられるのである。

話はこみいってくるが、リセ地域の領地は、つぎにのべるような11のタナに区分される。この11のタナの概略的な位置については、図2と表1を参照されたい。

- a) タナ・トゥー・ヘンダ Tana Tu Henda
- b) タナ・レラ・バリ Tana Léra Bari
- c) タナ・クネ・マラ Tana Kuné Mara
- d) タナ・ンゴンデ Tana Nggondé
- e) タナ・ラトゥ・ジャジャ・ワル・ジャジャ Tana Ratu Jaja Waru Jaja
- f) タナ・ランデ Tana Landé
- g) タナ・フブ・ラシ Tana Hubu Rasi
- h) タナ・ウォウォ Tana Wowo
- i) タナ・ブー・ウォロ・オネ Tana Bu Wolo Oné
- j) タナ・ロガ Tana Roga
- k) タナ・ロウォ・リボ Tana Lowo Libo¹⁹⁾

政治共同体(タナ tana)の領地が数多くのタナ tanaに区分される理由は、これらのタナが、かつては個々に独立した政治共同体の領地、もしくはその一部であったことをしめしている。つまり、リセ地域の領地は、上記のような11のタナを、ウォダ・ラシ Woda Rasiとンゲラ・ラシ Ngéra Rasiの父系子孫が、リセ地域という政治共同体の領地として統合したものにほかならない。

この11のタナには、それぞれ先住者がいたわけであるが、ウォダ・ラシとンゲラ・ラシの子孫は、多くの場合、この先住者を追放することによって、タナを獲得したのだといわれる(表1, 図4参照)。しかしながら、リセ地域が、タナ・ンゴロを構成する2つの要素(先住者である妻の与え手と来住者)の一方をかいだ、特異な政治共同体としてとらえることはあやまりである。なぜならば、来住者(ウォダ・ラシとンゲラ・ラシの子孫)は、土地を獲得したあとで、住民の数をふやすために、その妻の受け手をリセ地域にすませ、かつての先住者とおなじように、妻の与え手としての土地の所有者になっているからである。

図4のなかのンビピ氏族(Embu Mbipi)などは、その典型的な例だといえるが、お

なじような例は、ほかにも数多くあり、のちほどのべるように、村落共同体 (maki) の内部には、かならずといってよいほど、首長を代表者とするウェワ wewa (村落共同体の領地を所有する首長を代表者とする父系リネージ) に対して妻の受け手の関係にたつ男性たち (とその妻子たち) が居住している。

だが、タナ・クネ・マラ Tana Kuné Mara (表1参照) の場合のように、リセ地域に併合されたにもかかわらず、先住者であるクネ・マラ人 (Ata Kuné Mara) は追放されなかった例もある。現在でも、クネ・マラ人の代表者は、モサ・ラキ・イネ・アメ mosa laki iné amé (妻の与え手としての首長) として、タナ・クネ・マラの少なくとも半分を所有し、そこに居住をつづけている²⁰⁾。そして、もう半分は、クネ・マラ人に対して妻の受け手の関係にたつウォダ・プラ Woda Pula の父系子孫によって所有されているのである。

また、タナ・ロガ Tana Roga (表1参照) のように、先住者であるマング氏族 (Ana Mangu) は、一度追放されたにもかかわらず、タナ・ロガにおいて凶作がつづいたために、よびもどされるにいたったという例もある (このような例からもわかるように、土地とその所有者は「呪術的・宗教的な紐帯」によってかたくむすびつけられているのである)。マング氏族は、よびもどされたのち、ンベテ・ワンゲ Mbété Wanggé とセンダ・ウォダ・プラ Senda Woda Pula に妻をあたえることで、ウォダ・ラシ Woda Rasi の父系子孫に対して妻の与え手の関係にたつことになった (図4参照、ただし図4では、センダ・ウォダ・プラとマング氏族との関係は省略されている)。したがって、先住者であるマング氏族は、妻の与え手としての土地の所有者になったのであった。

2. 3 首長

首長の地位についてのべるまえに、タナ・リア tana ria (直訳: 大きな土地) とタナ・ロオ tana lo'o (小さな土地) の相違点について説明をくわえておく必要がある。

上記の11のタナは、タナ・リアとタナ・ロオという2種類のタナに区分される。タナ・リア (大きな土地) とタナ・ロオ (小さな土地) という名称が示唆するように、タナ・リアは、たしかにタナ・ロオよりも大きい。だが、タナ・リアとタナ・ロオの分類基準は、土地の面積の広狭にあるのではない。タナ・リアとは、タナを獲得するために協力しあった複数の人物のうち1人が、他の者から指名されて、その所有者となったようなタナを意味する。具体的には、タナ・トゥー・ヘンダ、タナ・レラ・

バリ、タナ・クネ・マラ、タナ・ンゴンデ、タナ・ラトゥ・ジャジャ・ワル・ジャジャ、タナ・ランデ、タナ・フブ・ラシが、これにあたる。

これに対して、タナ・ロオとは、他者によって指名されることなしに、ある人物が所有することになったタナを意味し、タナ・ウォウォ、タナ・ブー・ウォロ・オネ、タナ・ロガ、タナ・ロウォ・リボが、このタナ・ロオにあたる。たとえば、タナ・ロウォ・リボは、マリ・ドゥア Mali Du'a (図4, 表1参照) が独力で獲得した領地であり、また、すでにのべたように、タナ・ロガは、凶作がつづいたためによびもどされた先住者であるマング氏族 (Ana Mangu) によって所有されている。

だが、ここで強調しておかなければならないのは、数多くのタナに区分されてはいても、リセ地域の領地が全体としてのまとまりをもっていると考えられていることである。このことは、タナ・ロオをふくむリセ地域の全体が、エコ・タケ・トラ・ンダレ、ウル・ソエ・エンド・ンバウエ éko také Tola Ndalé, ulu soé Éndo Mbawé (直訳：尾はトラ・ンダレにかけられ、頭はエンド・ンバウエにむすばれている；意訳：領地の南端はトラ・ンダレまでであり、領地の北端はエンド・ンバウエまで) と表現され、他の政治共同体の領地とはっきりと区分されることからわかる。

リセ地域には、現在のところ83もの首長の地位がある。しかしながら、真の意味で首長 (mosa laki, ria béwa) とよぶことのできるのは、この83の地位のうちの8つにすぎず、その他の首長は、ハゲ・リア hagé ria やハゲ・ロオ hagé lo'o (この両者は、ボゲ・ハゲ bogé hagé と総称される) とよばれる副次的な首長にすぎない。

この区別は、上記のタナ・リアとタナ・ロオの区分と密接な関連をもっている。つまり、タナ・リアを所有しているのが、モサ・ラキ mosa laki ないしはリア・ベーフ ria béwa であり、その他の副次的な首長は、タナ・ロオを所有する首長であるか、もしくは、タナ・リアのなかで、モサ・ラキもしくはリア・ベーフとの協力関係をたもち、この関係のなかでなんらかの役割をあたえられている。

モサ・ラキ、リア・ベーフと総称される8つの首長の地位のうち、表2の a, b, c, d, e は、ウォダ・プラ Woda Pula とワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété (図4参照) が中心になってリセ地域の領地を急速に拡大していった、リセ地域の創設期に成立した地位であり、のこりの3つ (すなわち表2の f, g, h) は、のちの時代に成立したものののだといわれる。首長の地位名、その訳、首長の地位についての初代の人物名、および現在の後継者が居住する村落については表2と図2を参照されたい。

この8つの首長の地位は、図4にしめされているように、初代の首長の父系子孫によって、代々継承されて (mata sa pi, welu sa pi) 現在にいたっている。また、土

地の分割相続 (bagi, ghawé) はまれにしかおこなわれなかったために、タナ・リアであれば、タナ・ロオであれば、首長の所有する領地は、さほど目減りすることなく相続されつづけてきており、現在でも、この領地を慣習法的におさめているのは首長だといえる。村落共同体 (maki) とは、ひとりの首長によって所有され、かつおさめられている領地の全体にほかならない。したがって、村落共同体は、先ほどのべた11のタナとかさなりあう場合が多いわけであるが、いくつかの例外もみとめられる。

たとえば、タナ・トゥー・ヘンダは、ひとつの村落共同体として認識されてはいるが、ワンゲ氏族 (Ana Wanggé) の2人の首長によって共同で所有されている (図4参照) 。

また、タナ・ンゴンデは、現在3つの村落共同体に区分されており、そのそれぞれは、のちほどくわしくのべるように、3人の首長によって所有されている (2・5参照) 。

そして、タナ・ランデは、図4にしめされているように3名の首長によって共同で所有されているわけであるが、かれらは、そこに居住してはおらず、スイ・トゥウ、ダラ・マジャ sui tu'u, dhara maja (直訳: 燻製にして乾燥させ、乾かして干しあげる; 意訳: 首長にあたえられる肉を乾燥肉にしたうえで首長にとどける役目) とよばれる代行者をすまわせている。したがって、タナ・ランデは3つの村落共同体のいわば「飛び地」になっているのである。ただし、タナ・ランデの人口がふえはじめたのは、比較的近年のことであり、そのきっかけは、1950年代におこなわれた移民であった。つまり、タナ・ランデを所有する首長の居住する村、とりわけウォロ・レレ Wolo Lélé村とムラ・ワトゥ Mula Watu 村からの移民がおこなわれ、現在のDesa TouやDesa Kota Baru (図2参照) にひろがっていた無人の荒野が開墾され、水田が造成されていったのである²¹⁾。

2・4 女性の首長

前節でのべた首長は、すべて男性であるが、ここでハゴ・ワウォ hago wawo とよばれる女性の首長についてのべておくことにしたい。それというのも、ハゴ・ワウォは、リセ・ンゴンデ・リアでおこなわれるポオ・リアの儀礼 (後述) において、重要な役割をはたすからである。ただし、このハゴ・ワウォは、男性の首長とはことなり、日常の社会生活においては何ら重要な役割をはたしていない。ハゴ・ワウォの起源については、つぎのような口頭伝承がつかえられている。

初代のハゴ・ワウオは、ウォダ・プラ Woda Pulaの長女、ケワ・ウォダ Kéwa Wodaであった（図4参照）。ウォダ・プラは、ワンゲ・ンベテ Wanggé Mbétéと協力しあって、リセ地域の領地を飛躍的に拡大した（表1参照）英雄的な存在であり、4人の子供たち—長女のケワ・ウォダ、長男のタニ・ウォダ Tani Woda、次男のセンダ・ウォダ・プラ Sênda Woda Pula、三男のドシ・ウォダ Dosi Woda—のすべてを首長にするつもりであった。だが、ウォダ・プラは、この計画を実現するまえに他界し、ケワ・ウォダは、ドシ・ウォダとともにくらしていた。

あるとき、ドシ・ウォダは、他の政治共同体と戦争をおこなうことになり、リセ地域の外に援軍をもとめた。そのかいあって、ドシ・ウォダは勝利をおさめ、領土を手に入れることができた²²⁾。だが、援軍にきた者のなかから数多くの戦死者がでた。そのために、ドシ・ウォダは、戦死者の代償 (pati toko tuka) の支払いをもとめられたが、その額は、ドシ・ウォダの支払い能力をこえていた。

そして、ある日のこと、とうとう30人の男たちがやってきて、戦死者の代償のとりたてにかかった。だが、その夜、ケワ・ウォダは、ドシ・ウォダをたすけるために30人の男を誘惑し、その全員と性交をおこなった。

翌朝、男たちがふたたび戦死者の代償をもとめはじめると、ケワ・ウォダは、「すでに支払いはすんでいるではないか」といって、男たちを追いはらった。この功績のゆえに、ケワ・ウォダは、ハゴ・ワウオになったのである。

前節（2・3）でのべた男性首長の地位は、父系的に継承されるのにひきかえ、このハゴ・ワウオの地位は、かつて母系的に継承されるのがならわしであったとされる。つまり、ハゴ・ワウオは、ポオという儀礼（後述）がおこなわれる6日のあいだに不特定多数の男性と性的な関係をもち、次世代の後継者を再生産していたのだといわれる。しかしながら、現在では、こうしたことはおこなわれなくなり、また、ハゴ・ワウオは、正式の夫をもつようになっている。

ハゴ・ワウオという名称は、ポオとよばれる儀礼（後述）でハゴ・ワウオがおこなう「山もりにされた米の頂上部分」（ワウオ）を「つかみとる」（ハゴ）行為に由来するのだといわれ、このような行為は、儀礼言語ではハゴ・ワウオ、トウ・ンボトゥ hago wawo, to'u mbotu（直訳：上の部分をつかみとり、山の部分をつまみとる；意訳：もられている飯などに最初に手をつける）と表現される。だが、この儀礼言語は、「処女をうばう」ことの婉曲表現としてももちいられ、また、ンボトゥは、「山」を意味するばかりでなく、クリトリス (li'é) の婉曲的な表現でもある。以上のような概略的な記述からも、ハゴ・ワウオという女性の首長は、「性」と密接なむすびつき

をもっていることが理解されよう²³⁾。

2・5 村落共同体

つぎに、マキ・ンドリ・ワンゲを例にとり、村落共同体 (maki) の内部構成を概観することにしよう²⁴⁾。

ワンゲ・ンベテ Wanggé Mbétéには、ンベテ・ワンゲ Mbété Wanggé, センダ・ワンゲ Sénda Wanggé, ンドリ・ワンゲ Ndori Wanggé という3人の息子がいた (図4参照)。この3人の息子のうちで、当初、ワンゲ・ンベテからリア・ペーワの地位とタナ・ンゴンデの所有権をうけついだしたのは、長男のンベテ・ワンゲであった。だが、ンベテ・ワンゲの息子とンベテ・ワンゲの何番目かの妻が近親相姦という重大なあやまちをおかしたために、リア・ペーワの地位は、三男のンドリ・ワンゲに継承され、ンベテ・ワンゲの息子とセンダ・ワンゲには、ハゲ・ロオ hagé lo'o (副次的な首長) の地位があたえられることになった (図4参照)。そして、タナ・ンゴンデの大部分は、ンドリ・ワンゲにあたえられ、のこりの部分がンベテ・ワンゲの息子とセンダ・ワンゲに分与された。

こうして、マキ・ンドリ・ワンゲ Maki Ndori Wanggé, マキ・ンベテ・ワンゲ Maki Mbété Wanggé, マキ・センダ・ワンゲ Maki Sénda Wanggé という3つの村落共同体が成立したわけであるが、現在、この3つの村落共同体は、Desa Wolo Lele Aという行政村と重なりあっており、ヨハニス・ワンゲ Yohanis Wanggé という人物が、この行政村の村長を長きにわたってつとめている (図7, 表10参照)。

村落共同体のなかには、いくつかの村 (nua) が存在する。具体的にのべるならば、マキ・ンドリ・ワンゲには、ウォロ・レレ Wolo Lélé, アエ・トゥング Aé Tungu, ウォロ・ファイ Wolo Fai, テボ・ラカ Tebo Laka, ウォロ・ムデ Wolo Mudé, オト・パウ Oto Pau, カジュ・マニ Kaju Mani, ウォロ・ボア Wolo Boa という8つの村が存在し、マキ・ンベテ・ワンゲには、ウォロ・ベト Wolo Bheto, パウ・ペーワ Pau Béwa という2つの村が存在する。そして、マキ・センダ・ワンゲには、ウォロ・レレ・ロオ Wolo Lélé Lo'o という村がひとつだけ存在する (図5参照)。各村の人口は、表3に示めされているとおりである。

概略的にのべるならば、マキ・ンドリ・ワンゲという村落共同体に居住する人々は、つぎにのべるような3つのカテゴリーに分類できる。

その第1番目のものは、リア・ペーワであると同時にマキ・ンドリ・ワンゲという

村落共同体の長である²⁵⁾，ヤコブ・ンドリ・ワンゲ Jacob Ndori Wanggé (図4，図7参照)を代表者とする，ウェワ・ンドリ・ワンゲ Wewa Ndori Wanggé とよばれるウェワ wewa (父系リネージ)の男性成員とその妻といった関係者であり，このカテゴリーに属す者が，村落共同体に居住する人々のかなりの部分をしめている。そして，図6，図7にしめされているように，ウェワは，数多くのトゥカ tuka (サブ・リネージ)に区分されている。

村落共同体には，他の政治共同体や村落共同体から他所者がやってきてすみついたり，その父系子孫(とその妻)がいく世代にもわたって居住をつづけている例がかなり一般的にみられる(図8，9，10参照とともに，図7も参照されたい。図7には，ウェワ・ンドリ・ワンゲの女性と結婚し，妻方居住をつづける，他の政治共同体や村落共同体の出身者が数多くえがきこまれているからである)。かれらがマキ・ンドリ・ワンゲにやってきた理由はさまざまであり，また，ウェワとの関係も，マキ・ンドリ・ワンゲにやってきた当初はさまざまであった。しかしながら，このような理由や関係にもとづいて，かれらをいくつかのカテゴリーに分類することは無意味である。なぜならば，かれらとウェワの成員とのあいだには，婚姻連帯の関係が重層的にとりむすばれており，この関係のなかで，かれらは，おおむねウェワに対して妻の受け手(や妻の受け手のさらにその妻の受け手)の関係にたっているからである。

以上でのべた2つのカテゴリーのほかに，村落共同体には奴隷層 (ata ho'o)の父系子孫(とその妻)が居住している(図11参照)。かれらは，多くの場合，首長の妻たちが持参財として連れてきた奴隷たちの子孫である。しかしながら，かれらは，村落共同体の外に転出する場合がおおいために，その数は，しだいに減ってきており，また，かれらの出自が口にされることは，はばかれるようになっている。かれらとその主人との関係は，現在においても緊密ではあるが，その関係は，他の村人とかわるところのない互酬的な性格のものにかわってきている²⁶⁾。

以下では，2番目と3番目のカテゴリーに属す者たちを一括して，「ウェワの関係者」とよぶことにしよう²⁷⁾。なお，図7，図8，図9，図10，図11では「世帯主」(既婚の男性，および父にかわって母やキョウダイを養う未婚の男性をふくむ)間の出自関係に焦点があてられており，世帯の内部構成や婚姻連帯といったさまざまな社会関係は大幅に捨象されている。

2・6 ロウォ・コレ人

マキ・ンドリ・ワンゲには、現在のところ、ウェワ（首長を代表者とする父系リネージ）に対して妻の与え手の関係にたつ集団は存在しない。この問題との関連で、ロウォ・コレ人（Ata Lowo Koré）をめぐる口頭伝承についてふれておくことにしたい。

ロウォ・コレ人は、別名、アタ・トゥー・コレ Ata Tu Koréともよばれ、タナ・トゥー・ヘンダの先住者であったトゥー・ヘンダ人（Ata Tu Henda, 図4, 表1参照）の一派として認識されている。トゥー・ヘンダ人は、ウォダ・プラ Woda Pula とワンゲ・ンベテ Wanggé Mbétéによってタナ・トゥー・ヘンダから追放されたあと、方々に離散していった。だが、その一部は、ングラ・ラシ Ngéra Rasiの父系子孫によってよびもどされ、タナ・レラ・バリにおちつくことになった。その理由は、ロウォ・コレ人がングラ・ラシの父系子孫にとって妻の与え手であったからなのだといわれる（図4参照）²⁸⁾。

それとおなじころ、ロウォ・コレ人は、どういうわけか、マキ・ンドリ・ワンゲにも居住しており、ンドリ・ワンゲ Ndori Wanggé（図4, 図6, 図7参照）のかわりに、農耕儀礼を遂行する役割をになっていた。現在ベラ・ンゴ Bela Nggo 村（図2参照）にすむロウォ・コレ人は、ンドリ・ワンゲにとってもロウォ・コレ人は妻の与え手であり、ンドリ・ワンゲの妻はロウォ・コレ人であったとさえ主張する。ただし、このような口頭伝承をンドリ・ワンゲの父系子孫から聞くことはなかった。

話をもとにもどすと、マキ・ンドリ・ワンゲに居住していたロウォ・コレ人は、ンドリ・ワンゲに罵詈雑言をあげせかけ、無礼なふるまいにおよぶことがしばしばであった。そこで、ンドリ・ワンゲは、ロウォ・コレ人を追放し、自分の息子であるタニ・ンドリ Tani Ndori（図6, 図7参照）をその後継者（dari nia）にすえた。そのために、タニ・ンドリの子孫であるプリプス・ンベテ Pelipus Mbété（図7参照）が、現在にいたるまで、ロウォ・コレ人の後継者として農耕儀礼を遂行しているのである。だが、プリプス・ンベテは、住所不定の遊び人であるために、やはりタニ・ンドリの子孫であるヨセブ・ボカ Yosep Bhoka（図7参照）がプリプス・ンベテの代役をつとめる場合が多い。

また、ロウォ・コレ人については、つぎのような伝承も聞かれる。ンドリ・ワンゲによってロウォ・コレ人が追放されて数世代たったのち、ンドリ・ワンゲの孫であるンドリ・ロオ Ndori Lo'o（図7参照）が、ベラ・ンゴ村にすむロウォ・コレ人から妻をむかえることになった。一説によると、その理由は、マキ・ンドリ・ワンゲにおいて凶作がつづいたためなのだといわれる。その後も、ベラ・ンゴ村のロウォ・コレ人

との婚姻連帯は、ンドリ・ロオの息子と孫が、ドゥク・トゥー、レンゲ・リマ dhuku tu, lénggé lima(母方交叉イトコ婚)をおこなったために、現在にいたるまで、絶えることなくもたれている(図7参照)。

ロウォ・コレ人の女性、マリア・ウタ Maria Uta (図7参照)²⁹⁾は、のちほどくわしくのべるように、マキ・ンドリ・ワンゲという村落共同体の長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲ Yacob Ndori Wanggé, (図7参照)が主催する農耕儀礼において重要な役割をはたすわけであるが、ロウォ・コレ人の女性が婚入するときには、ヤコブ・ンドリ・ワンゲが婚資(の一部)を支払うことがならわしになっている。

なお、プリプス・ンベテが継承する地位は、ホロ・クウィ、エコ・ロエ holo kuwi, éko roé (頭・飯を供える, 尾・酒を供える)とよばれるが、マリア・ウタが継承する地位の名称は知られていない。

2・7 村落共同体における首長

これまでにおこなわれた記述と説明から、首長制を中心とする社会構成の概略はあきらかになったといえよう。しかしながら、村落共同体の長である首長と村落共同体の住民がどのようなかかわりを持ち、首長たちが政治共同体のなかで相互にどのような関係にたっているかという問題について、くわしいことは何ものべてこなかった。そこで本節では、村落共同体の長である首長と村落共同体の住民との関係についてのべ、次節(2・8)では、首長間の相互関係についてのべることにしよう。

村落共同体の長である首長には、さまざまな権限があたえられており、首長は、このさまざまな権限を村落共同体の住民たちに行使しながら、村落共同体をおさめている。以下ではまず、首長と村落共同体の住民との関係のなかにふくまれている、このような側面についてのべることにしたい。

村落共同体の領地は、ンゲボ ngeboとよばれる数多くの区画地からなりたっており、その大半は、村落共同体の長(首長)によって所有されている。ただし、村落共同体の領地の一部は、ンゲボ・ポド ngebo podo (直訳: 釜の区画地) — 意識するならば、ンゲボ・ポドは、「ンバマ mbamaとよばれる儀礼(後述)に供出する米を収穫するための区画地」という意味になるが、この米がつねにンゲボ・ポドから収穫されなければならないというきまりはない — とよばれ、それぞれのトゥカ(首長を代表者とする父系リネージの下位分節体)に分与 (bagi, ghawé) されている。だが、トゥカの成員にとって、ンゲボ・ポドは、あまり重要な意味をもたない。なぜならば、ンゲボ

・ポドは、トゥカの成員たちが永続的な耕作活動をおこなうには、あまりにもせまい面積しかもたないからである。そこで村落共同体の住民たちは、首長に願いでたうえで、ほぼ毎年のように首長の所有する区画地で耕作をおこなうことになる。

だが、村落共同体の長の所有する区画地には、村から近く、傾斜がゆるやかで、地味のこえた土地もあれば、村から遠く、地味のとぼしい急峻な傾斜地もふくまれており、条件の良い土地をもとめる者の数は、当然のことながらおおい。したがって、条件の良い土地は、条件の悪い土地よりも利用される頻度が高くなり、過度の開墾による土地の疲弊という問題がでてくる。また、条件の良い土地をもとめて、村落共同体の住民たちは、対立する関係にたつことになる。こうした問題の処理は、すべて首長にまかされている。つまり、首長は、どの場所をだれに使用させるかを決定し、特定の区画地における開墾を長期間にわたって禁止する権限をもっているのである。したがって、首長には、耕地を村落共同体の住民に配分する絶対的な権限をもっているわけであるが、おなじことは、上記のングボ・ポドについてもいえる。ングボ・ポドに対するトゥカの長 (déo wisu luluあるいはdéo nitu pa'i) の所有権は、二次的なものであり、村落共同体の長は、ングボ・ポドをとりあげ、他のトゥカに再分与する権限をもっているからである。ただし、以上でのべた権限をどのように行使するかは首長の裁量にまかされており、すべての首長が村落共同体の住民たちに耕地を公平に配分してきたわけではない。つまり、ウェアの関係者には、条件の悪い土地が配分される傾向があり、また、過去において奴隷層は、主人の耕地で働くことをよぎなくされていたのであった³⁰⁾。

つぎに、首長が行使する裁定者としての権限についてのべることにしよう。村落共同体では、婚外の性交渉、窃盗、諍い、暴行、傷害、殺人、妖術などといった犯罪や紛争が発生する。このような違法行為やもめごとのうち、傷害事件や殺人事件は、現在では、行政村の村長を介して警察の手にゆだねられるようになっており、村落共同体の長が裁定をくだすことはなくなっている。また、過去においては、疫病などによる大量死が発生した場合、首長が先頭にたつて、妖術者の首をはねたり、手足をしぼって川にしずめたりする、ウェア・ポロ wéla polo (妖術者を殺す) とよばれる制裁行為がおこなわれていたという伝承が知られている。だが、すくなくとも現在では、死が特定の妖術者によってもたらされたと判断される場合でも、そのことは、あくまでも陰口ないしは噂話として語られるだけであり、妖術者に死の制裁がくわえられることはない。したがって、以下では、婚外の性交渉、窃盗、諍い、暴行といった犯罪や紛争だけをとりあげ、首長に付与されている裁定者としての権限についてのべるこ

とにしよう。

リオ族の社会では、強姦、姦通、それに婚前交渉をはじめとする婚外の性的な交渉は、すべて違法行為とみなされる。そして、婚外の性的な交渉をおこなった女性は、いかなる場合でも男性によって凌辱された被害者とみなされる。したがって、婚外の性的な交渉がおこなわれた場合、そのことを首長に訴えるのは、つねに女性の当事者やその女性の「関係者」（女性の当事者が未婚者であれば父もしくは兄弟、既婚者であるならば夫、夫の兄弟、夫の父など）であり、首長は、そうした訴えがなされると、男女の当事者とその関係者をよびあつめ、事情の聴取をおこなう。そして、訴えの内容が事実かどうかを確認するわけであるが、それ以後のなりゆきは、大きく二つに分かれる。そのひとつは、当事者同士を結婚させる方向に話がすすんでゆく場合である。その場合、首長による裁定のプロセスは停止し、結婚をおこなうための手続きが開始される。これに対して、さまざまな理由から当事者同士を結婚させるわけにはいかない場合³¹⁾、首長は、婚外の性交渉をおこなった男性に処罰を課すことになる。

だが、よほどのことがないかぎり、体罰が課されることはない。筆者は、約2年の調査期間中に一度だけ、数人の女性を強姦した若者にムチがふりおろされるのを見たが、このような強姦事件がひんぱんに発生しているわけではない。また、過去においても、結婚することのできない間柄にある男女が性的な交渉をおこなっても、村落共同体や政治共同体から追放されたり、死においやられることはなかった。したがって、ほとんどの場合、首長は、婚外の性的な交渉をおこなった男性に金品の支払いを命ずることになる。

結婚することは禁止されていないが、夫婦の関係にはない男女が性的な交渉をおこなった場合、首長は、男性の当事者に対して、つぎのような支払いを命じる。

- a) ンダテ・ワレ ndaté walé (謝罪する) : 女性側の関係者(当事者の女性が未婚であれば父や兄弟、既婚であれば夫、夫の兄弟、夫の父など)に謝罪をおこなう目的で支払われる家畜と金であり、その平均額は、数頭の豚と数万ルピアの現金。筆者の調査期間中、1円は約4ルピアに相当していた。
- b) ピニ・ピピ, ラベ・ニア pini pipi, lapé nia (頬をおおい、顔をかくす) : 性的な恥辱をこうむった女性に支払われる腰布や上体衣であり、その価格は数万ルピアに相当する。
- c) フォコ・ロー, ルマ・ベワ foko ro, lema bewa (喉が痛くなり、舌が割れる) : 首長の労苦をねぎらうために、首長に支払われる家畜や金であり、その平均

額は、1頭の豚と1万ルピア前後の現金。

- d) アエ・スス・アナ aé susu ana (子にのませる乳) : 婚外の性交渉によって子供が産まれた場合、その母に子供の養育費として支払われる家畜と金であり、その平均額は、数頭の豚と数万ルピアの現金。

以上のような支払いのほかに、男性の当事者は、ナウ・ネナ na'u nenaとよばれる謝罪の宴をはり、女性とその関係者、それに首長やムラの顔役 (ata du'a nua) たちをもてなさなければならない。

また、結婚の禁じられている男女が性的な交渉をおこなった場合にも、首長は、男性の当事者に対して上記の a から d にいたる支払いをおこない、謝罪の宴をひらくように命じる。だが、結婚の禁じられている女性と性交をおこなった男性は、そのほかに、首長に対してトゥケ・リル、ドゥバ・ウラ tuké liru, duba wula (天をおしあげ、月をささえる) とよばれる、家畜や金 (1頭の豚と1万ルピア前後の現金) による支払いをおこなわなければならない。これは、婚姻規制をおかした男性が「天におしつぶされないようにする」 (liru ma'é nggebhé) ための支払いであり、この支払いをおこなわないと、その男性には、落雷にうたれて死ぬといったような、重大な災厄がもたらされるという説明がきかれる。

つぎに、窃盗行為に対する裁定者としての首長の権限についてのべることにしよう。窃盗の対象となるのは、ほとんどの場合、作物であり、ククイノキ、コーヒー、チョウジ、カカオなどといった換金作物が栽培されるようになった現在 (換金作物の導入状況については、のちほど 6・1 で詳述する)、作物をめぐる窃盗行為は、すこしづつ増加する傾向にある。だが、窃盗行為が首長に訴えられるケースはまれであるといえてよい。窃盗犯を首長に訴えるには、決定的な「目撃者」 (ata mbéo nosi) が必要とされるが、人々は、たとえ窃盗の現場を目撃しても、口をつぐんでしまう場合がおおいからである。つまり、目撃者 (いうまでもなく、目撃者が作物の所有者である場合もある) は、個人的に窃盗犯をいさめはしても、首長に訴えることによって問題が大きくなることをのぞまないのである。したがって、首長のまえにつきだされる被疑者は、性懲りもなく盗みをくりかえす窃盗の常習者にかぎられるといえよう。

窃盗行為に対する首長の裁定は、つぎのようにおこなわれる。まず、被害者と目撃者が首長のところにやってきて、だれが、どのようなものを盗んだかを報告する。その後、首長は、被害者、目撃者、それに作物を盗んだとされる人物をよびあつめ、事情の聴取をおこなう。訴えの内容が事実であるかどうかを確認するわけであるが、多

くの場合、被疑者からの自白は容易にえられる。それというのも、被疑者は、過去に窃盗歴のある人物であることにくわえ、犯行の現場をはっきりと目撃されてもいるからである。

だが、被疑者は、断固として犯行を否認する場合もある。そのような場合、首長は、被疑者を村の中央にあるマセmaséとよばれる石柱（5・2参照）のところに連れて行って、被疑者に石柱を抱きながら身の潔白をのべたてることを命ずる。この方法は、ガオ・マセgao masé（石柱を抱く）とよばれ、もし、被疑者が嘘をついているならば、その者は、土地神（ngga'é）によってほどなく死へとみちびかれるのだといわれる。

首長は、被疑者による自白がえられると、盗んだ作物の価格に相当する現金（多くの場合、1万から数万ルピア程度、筆者の調査期間中、1ルピアは約4円に相当していた）と1頭の豚を被害者に支払い、ナウ・ネナna'u nenaとよばれる謝罪の宴をはることを命ずる。この謝罪の宴に招待されるのは、被害者、目撃者、村落共同体の長、それにムラの顔役（ata du'a nua）たちであり、窃盗犯は、飯と豚肉の料理でかれらをもてなさなければならない。

では、静いや喧嘩がおこなわれた場合、首長は、裁定者としてどのような権限を行使するのであろうか。すでのべたように、傷害事件や殺人事件は、現在では警察の手にゆだねられるようになってきていることにくわえ、調査期間中、マキ・ンドリ・ワンゲヤリセ地域では、このような事件が発生しなかった。したがって、傷害事件や殺人事件がおこった場合、首長がどのような役割をはたすかについて、詳細な資料をえることはできなかった。しかしながら、村落共同体では、しばしば静いや喧嘩が発生しており、このようなもめごとを処理するうえで、首長は、重要な役割をはたしている。

リオ族の社会において、静いは、まわりにおおぜいの人々がいるせまい村のなかで、しかも大声でおこなわれる場合が多い。そのために、耳をすましさえすれば、村のなかにいる人々は、静いの内容を聞きとることができる。そして、激昂の度がたかまると、ののしりあう当事者のまわりには人だかりができるようになる。したがって、静いのはてにとっくみあいの喧嘩がはじまると、人々は、その喧嘩にわってはいり、喧嘩をおこなう当事者たちをひきはなすことができる。また、こうした静いや喧嘩のなかで、婚外の性交渉や窃盗行為が公衆の面前にさらけだされ、その結果として、上記のような首長による裁定のプロセスが開始されることもありうる。

いうまでもなく、静いの原因はさまざまであり、それがたわいのないものであるならば、一般の人々によっても仲裁が可能である。しかしながら、人だかりができてしまうほどの静いがおこなわれたり、静いのはてにとっくみあいの喧嘩がおこなわれた

場合には、首長が登場することになる。首長は、双方の言い分をきいたうえで、どちらの主張が、正しいかを裁定し、あやまった主張をおこなっている者には、ふたたびもめごとをおこさないように訓戒をあたえ、喧嘩の相手や村の顔役を招待してナウ・ネナとよばれる謝罪の宴をはるように命ずる。つまり、首長は、静いや喧嘩といった文脈にかぎらず、慣習法のあらゆる側面に通暁した者とみなされるのであり、このような知識にてらしあわせて、対立する言い分のどちらに正当性があるかを判断する権限があたえられているのである。

以上でのべたようなさまざまな権限を行使するとき、首長の言動は、神秘的な光彩につつまれ、あらがうことはできない絶対性をおびたものとして表現される。これはのちほどくわしくのべることであるが（9・3参照）、首長は、さまざまな権限を行使するとき、神々からの強い支持をえており、首長にはむかう者には、神々から懲罰的な死がもたらされるのだといわれる。このような言説は、おもに首長や首長と親密な関係にある村落共同体の住民によって口にされるが、このような言説を過度に強調することは、首長と村落共同体の住民との関係を一面的にとらえることになりかねない。なぜならば、首長は、村落共同体の住民から支持されることによって初めて、首長であることができることとさえいえるからである。このことは、「村落共同体の住民が首長を支えている」（aji ana teké）という表現によっていいあらわされる。以下では、首長と村落共同体の住民との関係のなかにふくまれている、このような側面についてのべることにしよう。

首長は、村落共同体をおさめるにあたって、上記のようなさまざまな権限を行使するわけであるが、それを可能にしているのは、村落共同体の住民自身であるということが出来る。首長は、さまざまな権限を行使するにあたり、物理的な強制力にもものをいわせることができない。なぜならば、首長は、軍や警察に相当する強力な暴力装置をもっているわけではないからである。したがって、首長を首長としてみとめない者や首長の裁定を不服とする者が組織的な反抗や反乱をくわだてるならば、それを制圧することはきわめて困難なものとなる。

その典型的な例は、ンベテ・ワングの息子による近親相姦を発端とする一連の事件である。2・5でふれておいたように、ンベテ・ワングの存命中に、ンベテ・ワングの息子とンベテ・ワングの何番目かの妻が性的な関係をもつにいたった。そのことを知った村落共同体の住民は、ンベテ・ワングを首長とはみとめなくなり、「土地神はもはやンベテ・ワングの供えた供物を受けとらないだろう」といってンベテ・ワングを擲擻しはじめた。こうして、ンベテ・ワングは、だれからも相手にされなくなり、

しまいには家によりつく者もいなくなった。そこで、ンベテ・ワンゲは、弟のンドリ・ワンゲをよんで話しあいをもち、首長の地位をンドリ・ワンゲに継承させることにしたのであった。

このような伝承に対してウェワ・ンベテ・ワンゲ（ンベテ・ワンゲを始祖とする父系リネージ）の成員があからさまに異議をとることはない。しかしながら、ンベテ・ワンゲ（兄）からンドリ・ワンゲ（弟）への地位の継承は、伝承のなかで語られるほどスムーズにはいかなかったと考えられる。なぜならば、ンベテ・ワンゲには首長の地位を継承させることのできる息子が何人もおり、その父系子孫たちは、現在にいたるまで、首長の地位を自分たちに返還することを要求しつづけているからである。したがって、ンベテ・ワンゲの父系子孫とウェワ・ンドリ・ワンゲの父系子孫との関係は、現在においてもぎくしゃくした状態がつづいているわけであるが、このような現象は、けっして例外的ではない。つまり、村落共同体の内部には、ウェワ（首長を代表者とする父系リネージ）の成員同士が、ウェワの関係者をまきこみながら、首長の地位をめぐる反目しあっているという状況がしばしばみられるのである。現在ではインドネシア行政府によって戦争をおこなうことが禁止されているが、過去においては、何らかの事件をきっかけに、このような反目が一気に表面化し、村落共同体を二分するほどの戦争がおこなわれることもめずらしくはなかった。そして、首長は、このような戦争においてつねに勝利をおさめることができたわけではなく、苦戦をしいられたり、敗走を余儀なくされることもまれではなかったのである。

このように、村落共同体における首長の政治的な基盤は、思いのほか脆弱だといえるが、おなじことは、首長の経済的な基盤についてもいえる。首長は、かつて7人から9人ほどの妻をもち（図7参照）、妻たちが持参財として連れてくる奴隷を働かせることによって、村落共同体の住民よりも広い面積の畑を耕作することができた（ただし、現在ではリオ族の大半がカトリックの信者となっているために、一夫多妻婚がおこなわれる頻度はきわめてすくなくっている）。したがって、首長は、村落共同体の住民よりも、よりおおくの収穫物をえてきたことは事実だといえる。しかしながら、首長は、多数の妻をめとるために必要とされる婚資（金の装飾品や家畜）を調達するにあたって、村落共同体の住民からの援助を期待しなげらなかつた。のちほどのべるように（5・3参照）、首長の居住するオネ・リア oné ria（大きな家）とよばれる家屋には、ンボラ・カド mbola kadho と総称される金の装飾品が多量に保管されている。しかしながら、首長といえども、ンボラ・カドを婚資としてもちいることや売り払うことはかたく禁止されており、特定の儀礼がおこなわれる場合でな

ければ、ンボラ・カドがおさめられている箱をあけたり、身につけることもできない。つまり、ンボラ・カドは、首長の私有財産ではないのである。

おなじことは、首長によって所有されている区画地についてもいえる。すでにのべたように、村落共同体の住民は、毎年のように首長の所有する区画地を耕作することになる。しかしながら、そのことによって、村落共同体の住民たちに首長におさめるべき貢租贈与が課されることはない。つまり、首長（村落共同体の長）は、あくまでも土地を獲得した祖先のダリ・ニア dari nia（直訳：顔を立てる；意訳：後継者・代理人）として、村落共同体の領地を所有しているのであり、それは、首長（村落共同体の長）の私有地ではないのである³²⁾。

このように、首長は、独自の経済的な基盤をもっていないわけであるが、そのために、首長は、しばしば村落共同体の住民たちに労働力の提供と経済的な援助をねがわなければならない。たとえば、死んだ首長にかわって新しい首長が就任したことを政治共同体の全体に知らせるヌカ・プル・ガウィ・シア nuka pulu, gawi sia、首長の所有する特定の区画地に穴を掘って土地神への供物をうめ、土地の豊饒力をたかめるモポ mopo、それにオネ・リア（首長が居住する家屋）が完成したときに、その屋敷地の中央に穴を掘って土地神への供物を埋めるコエ・ルウ・オネ koé lewu onéなどといった儀礼は、その典型的な例である。これらの儀礼には、リセ地域に居住するすべての首長が招待され、儀礼を主催する首長は、かれらを数日間にわたって飯と肉の料理でもてなし、儀礼の最終段階では、水牛や豚を屠殺して、その肉を首長たちに分配しなければならない。このことからわかるように、このような儀礼は、勲功祭宴的な性格をもっており、儀礼が盛大であればあるほど、首長の名声は高まることになる。だが、多大の出費を強いられるのは、儀礼を主催する首長ではなく、村落共同体の住民たちだといえる。それというのも、儀礼をおこなうのに必要とされる米や家畜の大半は、村落共同体の住民によって提供されるからである。

これらの儀礼は、まれにしかおこなわれないうために、儀礼をおこなうのに必要とされる費用がどの程度のものかを知ることはなかなか困難である。だが、マキ・ンドリ・ワンゲの首長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲのメモによると、1964年にムラ・ワトゥ村でおこなわれたヌカ・プル・ガウィ・シアの儀礼では、米3トン、豚21頭、水牛1頭が消費され、これらの米と家畜を準備するために、村落共同体の住民たちは、1世帯ごとに米20キロと現金1,000ルピア（当時1ルピアは約1円に相当していた）を供出したのだといわれる。

また、首長が居住するオネ・リア oné ria（大きな家）とよばれる家屋の建築や改

修をおこなうときにも、首長は、村落共同体の住民からの援助を必要とする。オネ・リア oné ria（大きな家）は、通常の家屋（oné）よりもはるかに大きく、また、遠方の森から運んでこられた巨木が建築材料としてもちいられる。オネ・リアの建築や改修は、まれにしかおこなわれないために、正確な数値をのべることはできないが、オネ・リアを建築するには、建築材料としてもちいる樹木の伐採からオネ・リアの完成にいたるまでのあいだに、のべ数千人の労働力と40～50頭の供犠動物（水牛や豚）が必要とされ、部分的な改修工事をおこなうだけでも、のべ数百人の労働力と十数頭の供犠動物が必要になるものと思われる。これらの労働力と供犠動物の大半を提供するのは、村落共同体の住民たちにほかならない。

これにくわえ、村落共同体の住民たちは、オネ・リアの屋根をふきかえるときにも労働力を提供しなければならない。リオ族の伝統家屋の屋根は、チガヤ（hi）というイネ科の雑草でふかれているが、その耐用年数は、せいぜいのところ1～2年にすぎない。したがって、ほぼ毎年のようにオネ・リアの屋根をふきかえる必要がでてくるわけであるが、首長は、屋根ふきをおこなう数週間まえに、各世帯ごとに1束（その直径は40cmほど）のチガヤを供出することを村落共同体の住民たちに要請する。そして、じゅうぶんなだけの材料がそろったところで、すべての世帯主たちがあつまってオネ・リアの屋根のふきかえがおこなわれることになる。

2・8 首長たちの相互関係

以上のような記述からあきらかなように、リセ地域では、それぞれの村落共同体ごとに、首長を中心とするなかば自律した社会生活がいとなまれている。だが、このような状況は、かならずしも一般的なものとはいえない。この点に関するリセ地域と他の政治共同体との相違をあきらかにし、リセ地域における首長たちの相互関係をうきぼりにするために、以下ではまず、規模の小さな政治共同体の内部構成を概観することにしよう。

規模の小さい政治共同体では、おおくの場合、村落共同体という分節単位がみられないかわりに、大きな中核村（nua pu'u）が存在し、この中核村には、サオ・ングア sa'o nggua（直訳：儀礼の家；意訳：祭祀家屋）とよばれる家屋が林立している。サオ・ングアとは、サオ sa'o（家）もしくはウェワ wewa（門口）とよばれる父系出自集団の成員たちがあつまって、さまざまな儀礼をおこなう祭祀の場であると同時に、そこには、父系出自集団の代表者である首長が居住している。

リオ族の居住地域のなかでもっとも規模の小さいンゲラNggélaとよばれる政治共同体（図12参照，ただし図12ではNggelaと表記されている）の例をとりあげてみることにしよう。この政治共同体には，大きな中核村がただひとつだけ存在する。この中核村には，15のサオ・ングア（祭祀家屋）——サオ・ラボ Sa'o Labo，サオ・リア Sa'o Ria，サオ・タナ・テンブ Sa'o Tana Tembu，サオ・ワトゥ・ガナ Sa'o Watu Gana，サオ・ウェワ・メサ Sa'o Wewa Mésa，サオ・レケ・ベーワ Sa'o Leké Béwa，サオ・エンブ・ラカ Sa'o Embu Laka，サオ・ベーワ Sa'o Béwa，サオ・ペモ・ロジャ Sa'o Pemo Roja，サオ・サマ・ジャティ Sa'o Sama Jati，サオ・ンドジャ Sa'o Ndoja，サオ・メコ Sa'o Meko，サオ・トゥア Sa'o Tu'a，サオ・アメ・ンドカ Sa'o Amé Ndoka，サオ・ンビリ・ダラ Sa'o Mbiri Dala——がたてられており，たとえばサオ・ラボにはモサ・ラキ・イネ・アメ mosa laki iné amé（妻の与え手の首長）が居住し，サオ・リアにはモサ・ラキ・プウ mosa laki pu'u（根本の首長）のほかに2人の首長がすむといっただい場合に，それぞれのサオ・ングアには，1人もしくは複数の首長（とその家族）が居住することになっている。そして，首長と父系的な祖先を共有する人々は，サオ・ングア（祭祀家屋）の周辺に家をたて，首長と密接な関係をたもちながら生活をいとなんでいる。

また，規模の小さい政治共同体における首長間の相互関係は密接であり，体系的でもある。リセ地域をのぞくほとんどすべての政治共同体では，モサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）とモサ・ラキ・プウ（根本の首長）が首長たちのなかでもっとも高い位をしめ，かれらは，政治的な場面においても，儀礼的な場面においても，たがいにかを必要とする関係をたもちながら祭事（マツリゴト）を遂行する。

これは，東インドネシアにひろくみられる「二頭制」（diarchy もしくは dual sovereignty）の地域的なバリエーションのひとつだといえる。東インドネシアには政治的な権力者と儀礼的な権威者との相補的な関係にもとづく二頭制が広範囲に分布しており，たとえば，ロティ Roti 島では，マネック Manek とよばれる先住者が，海の彼方からやってきたダエ・ラガック Dae Laggak とよばれる首長の祖先に政治的な権力を委譲したために，マネックは，儀礼的な権威と土地の豊穡をつかさどる儀礼的な力だけを保持しているという説明がきかれる [Fox 1980:109]。そして，これとおなじような二頭制は，ティモール島やスンバ島をはじめとする東インドネシアの数おおくの島々に分布している [Cunningham 1965; Forth 1981; Fox (ed.) 1980; 小池 1985; Scholulte Nordholt 1971:262-274, van Wouden 1968:45-46]。

しかしながら，モサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）とモサ・ラキ・プウ

(根本の首長)との関係は、政治的な権力者と儀礼的な権威者との関係としてではなく、婚姻連帯のイディオムによって語られる。すでにのべたように、政治共同体の成立は、ほとんどの場合、先住者の女性と来住者の男性との結婚に発端をもっていると言われるが、モサ・ラキ・イネ・アメ(妻の与え手の首長)とモサ・ラキ・プウ(根本の首長)は、この先住者と来住者の関係をひきついでいるのだといわれる。つまり、モサ・ラキ・イネ・アメは妻の与え手である先住者(の父系子孫)の代表者、モサ・ラキ・プウは、妻の受け手である来住者(の父系子孫)の代表者であり、モサ・ラキ・プウがモサ・ラキ・イネ・アメの姉妹もしくは娘と代々交叉イトコ婚(dhuku tu lé nggélima)をくりかえしてきた例も散見される。

規模の小さい政治共同体における首長同士の関係が密接で、かつ体系的であることをしめすもうひとつの例は、首長たちのあいだに「有機的連帯」(solidarité organique)とでもよぶことのできるような役割の分担がみられることである。ふたたびングラとよばれる政治共同体の例としてとりあげることにしよう。手持ちの調査資料は不完全ではあるが、首長たちが、たがいに他を必要とするようなかたちで役割を分担しあっている状況はつかめるはずである。

- a) サオ・レケ・ペーワにすむリア・ペーワ ria bêwa という首長は、首長たちがあつまって話し合いをおこなうときに司会進行役をつとめ、この話し合いによって決められた事柄を実行にうつす役割をになう。
- b) サオ・アメ・ンドカにすむンDET・アウ ndéto au (使い走り) とよばれる首長は、上記のリア・ペーワという首長の命令にしたがい、その手足となってはたらく。
- c) サオ・ウェワ・メサの首長 (laki Wewa Mésa) は、ジョカ・ウレ・メラ joka ulé mela とよばれる虫送りの儀礼において、害虫を海にながすときに重要な役割をはたす。
- d) モサ・ラキ・プウ(根本の首長)とともにサオ・リアにすむモサ・ラキ・ナタ・アエ mosa laki nata aé (ベテルチューイングと飲み物の首長)の役割は、モサ・ラキ・プウに来客がくると、用件を聞いて、それをモサ・ラキ・プウにつたえることにある。
- e) サオ・ペモ・ロジャにすむ首長 (laki Pemo Roja) は、雨ごいの儀礼を遂行する役割をになう。
- f) サオ・ンビリ・ダラにすむ首長 (laki Mbiri Dala) の役割は、外敵の襲撃に

目をひからせ、襲撃が予想される場合には、人々にそのことをいち早く知らせることにある。

また、ンゲラと隣接する、ウォロ・ジタ Wolo Jitaとよばれる政治共同体（図12参照、ただし図12ではW. Djitaと表記されている）には、モサ・ラキ・イネ・アメとモサ・ラキ・プウのほかに5人の首長がいるが、この5人の首長には、つぎのような役割があたえられている。

- a) リア・ベーワ ria béwa という首長は、首長たちがあつまって話し合いをおこなうときに司会進行役をつとめ、この話し合いによって決められた事柄を実行にうつす役割をになう。
- b) モサ・ラキ・ダイ・シンギ・エンガ・ライ mosa laki dai singi éngga rai（境界線を護る）という首長は、隣接する政治共同体によって領地が侵犯されないように、政治共同体の領地の境界線をみはる役割をになう。
- c) これとは反対に、モサ・ラキ・ンゲー・シディ・ンゲダ・ウェナ mosa laki ngé sidi ngeda wena（境界線を拡張する首長）は、隣接する政治共同体の領地を蚕食し、政治共同体の領地を拡大することにつとめる。
- d) モサ・ラキ・ドゥパ・クワ・エコ・イシ mosalaki dupa kuwa éko isi（トウモロコシの実が熟する首長）は、虫送りの儀礼において害虫を海にながす役割をになう。
- e) モサ・ラキ・セケ mosa laki seké（象牙の腕輪の首長）は、別名セケ・ンダテ seké ndaté（象牙の腕輪が重く、うごきまわれない）ともよばれ、特別な役割をあたえられていない一種の名誉職である。この首長の父系祖先は、モサ・ラキ・プウ（根本の首長）の父系祖先の兄にあたる。

リセ地域における首長間の相互関係は、以上でのべたような規模の小さい政治共同体における首長間の相互関係とくらべるならば、はるかに拡散し、また、ある意味では混乱しているように思われる。

この点についてまずいえることは、リセ地域においては首長たちが一堂に会する機会がまれにしか存在しないということである。規模の小さな政治共同体では、すくなくとも1年に1度、すべての首長があつまって盛大な農耕儀礼がもよおされる。そして、ンゲラのような政治共同体では、犯罪や禁忌をおかした者に課される罰金の額さ

えもが、首長たちの話し合いによって決定される。これに対して、リセ地域では、すべての首長が集合する機会は、ヌカ・プル・ガウィ・シア（死んだ首長にかわって新しい首長が就任したことを政治共同体の全体に知らせる儀礼）、モボ（首長の所有する特定の区画地に穴を掘って土地神への供物をうめることによって、土地の豊饒力をたかめる儀礼）、それにコエ・ルウ・オネ（首長の居住する家屋が完成したときに、屋敷地の中央に穴を掘って土地神への供物を埋める儀礼）といった、十数年もしくは数十年に1度といった割合でしかおこなわれない儀礼のときにかぎられる。また、このような集合行動の欠如と呼応するかのように、リセ地域では、首長たちが、たがい他を必要とするようなかたちで役割を分担しあっている状況は、ほとんどといってよいほどみられない。

これにくわえ、リセ地域では、モサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）とモサ・ラキ・プウ（根本の首長）による二頭制が、政治共同体の全体的な構成のなかで周縁的な要素になってしまっている。つまり、モサ・ラキ・イネ・アメとモサ・ラキ・プウが首長たちのなかでもっとも高い位をしめるという説明がなされることはなく、この2人の首長があいさえて祭事（マツリゴト）を遂行するという状況もほとんどといってよいほどみられない。それにかわって、リセ地域では、リア・ベーワ ria béwaが台頭しており、ウォロ・レレ村とムラ・ワトゥ村にすむ2人のリア・ベーワの相互協力関係が、他の政治共同体におけるモサ・ラキ・イネ・アメとモサ・ラキ・プウによる二頭制と比肩される程度にまで高められている³³⁾。すなわち、リセ地域には、ことあるごとに行動をともにする2人のリア・ベーワがおり、他の政治共同体のリア・ベーワよりもはるかに強力な権限があたえられているのである。

隣接する政治共同体とのあいだで戦争が頻繁におこなわれていた過去において、リセ地域のリア・ベーワは、戦争のリーダーとして重要な役割をはたしていた。たとえば、戦争を遂行するにあたり、どのような戦略が適当であるかをト占によらない、何人程度の援軍をどこの政治共同体に依頼するかを決定するのは、すべてリア・ベーワの仕事であった。のちほどのべるように、ウォロ・レレ村のリア・ベーワが居住するオネ・リア oné ria（大きな家）とよばれる家屋には、現在においても、このト占をおこなうためのリバ ribhaとよばれる場所がもうけられている（5・3参照）。また、援軍のなかから多数の戦死者がでたために、ムラ・ワトゥ村のリア・ベーワであったドシ・ウォダが、死者の代償を支払うようにもとめられたという伝承については、すでにのべておいたとおりである（2・4参照）。しかしながら、戦争のリーダーとしての役割は、これにとどまるものではない。リア・ベーワは、実際の戦闘において

は陣頭にたって指揮をとり、戦争の終了後は、征服した領地を戦功のあった者に分配する権限（換言するならば、戦功のあった者を征服した領地の所有者とする権限）をもっていたのだといわれる。

こうしたリア・ペーワの権限は、現在のリア・ペーワにもうけつがれている。リセ地域の内部では、隣接する2つの村落共同体が特定の区画地の所有権をめぐる争ったり、村落共同体の領地を構成する特定の区画地を所有する者がだれであるかをめぐって、首長と首長に反抗をくわだてる者とが争うという事態がしばしば発生する。このような争いが発生した場合、リア・ペーワには、争いの対象になっている区画地に付随する「歴史」とときあかし、だれが真の所有者であるかを裁定する権限をもっている。リセ地域の領地の大半は、戦争と侵略によって獲得されたものであり（2・2参照）、リア・ペーワは、戦功のあった者に征服された領地を配分する権限をもっていた。したがって、リア・ペーワには、だれが、いかなる戦功もしくは理由によって、問題の区画地の所有者となり、その所有権がどのような継承過程をへて現在にいたっているかをあきらかにすることがもとめられるのである。したがって、リア・ペーワは、領地に関する「歴史」を詳細な点にいたるまで知っていなければならないわけであるが、ウォロ・レレ村の先代のリア・ペーワ（Woda Wanggé, 図7参照）は、自らの知識をひけらかすように、すべての首長があつまると、それぞれの首長に自分の所有する領地の「歴史」を語るように命じ、うまく語ることができない者は首長である資格がないといって働喝したのだといわれる。現在、領地をめぐる紛争は、エンデ県（Kabupaten Ende）の県都であるエンデEndeに設置されている「エンデ地方裁判所」（Pengadilan Ende）にもちこまれるケースが多くなってきているが、リア・ペーワは、その場合にも重要な役割をはたしている。なぜならば、リア・ペーワには、対立する陣営の一方もしくは双方から、証人として公判に出席し、争いの対象となっている領地の「歴史」を語ることもとめられるからである。

以上でのべたようなさまざまな権限を行使するとき、リア・ペーワの言動は、神秘的な光彩につつまれ、あらがうことはできない絶対性をおびることになる。これはのちほどくわしくのべることであるが（9・3参照）、リア・ペーワは、さまざまな権限を行使するとき、神々からの強い支持をえており、リア・ペーワにはむかう者には、神々からの懲罰的な死がもたらされるのだといわれる。このような言説は、おもにリア・ペーワやその支持者たちによって口にされるわけであるが、リア・ペーワをたたえるこのような言説を過度に強調することはゆるされない。なぜならば、リア・ペーワが立脚する基盤は、前節でのべた村落共同体の長の場合とおなじように、意外にも

脆弱だといえるからである。

リア・ペーフは、村落共同体の長であり、村落共同体の外に政治経済的な地盤をもっているわけではない。したがって、リア・ペーフは、村落共同体の長として権限を行使する場合とおなじく、物理的な強制力にものをいわせることができない。それゆえに、組織的な反抗や反乱がくわだてられると、それを制圧することはきわめて困難なものとなる。つぎにのべる伝承は、このことを端的に物語っている。かつてムラ・ワトゥ村のリア・ペーフであるンガラ・ドシNggala Dosi（ドシ・ウォダ Dosi Wodaの息子、図4参照）は、ンビピ氏族（Embu Mbipi, 2・2参照）の成員であるワング・アーWanggé Aという男の妻を強姦するという不祥事をおこした。この事件は紛糾をきわめ、ムラ・ワトゥ村とワング・アーの住むランガ・ラアLangga La'aという村のあいだで戦争がおこなわれることになった。ウォロ・レレ村のリア・ペーフであるワング・ンドリ（Wanggé Ndori, 図7参照）は援軍をおくり、当初、戦況はリア・ペーフ側に決定的に有利であるように思われた。なぜならば、ランガ・ラアは、小さな村であることにくわえ、ンビピ氏族は、リセ地域に根をおろしてから3世代もたっていない新参者だったからである。しかしながら、ムラ・ワトゥ村とウォロ・レレ村の混成軍は苦戦し、30名におよぶ戦死者がでたために一時は敗走を余儀なくされたのであった。このように、新参者の小村を制圧することにさえ手間どるのであれば、おもだった首長によっておさめられている村落共同体を制圧することは、ほとんど不可能に近い難事であったというべきであろう。

これにくわえ、リセ地域では、首長たちが一堂に会し、たがいの地位を相互に確認しあう機会がまれにしか存在しない³⁴⁾。そのため、首長たちは、自分の地位が他の首長の下に位置することをけっしてみとめようとはしない。たとえば、モサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）は、リセ地域においてもっとも古く、歴史のある首長であることを主張し、モサ・ラキ・プウ（根本の首長）は、他のすべての首長のうえに君臨する「本元」（プウ）の首長であることを明言する。そして、ウォロ・レレ・ペーフ村に居住する2人の首長は、その祖先であるワング・ウォダWanggé Wodaがリア・ペーフやモサ・ラキ・プウの祖先であるンベテ・ウォダMbété Wodaの兄であることを強調し、自分たちの優越性を主張する。そして、ベラ・ンゴBela Nggo村に居住する首長は、その祖先であるンゲラ・ラシNgéra Rasiが、ワング・ウォダやンベテ・ウォダの父であるウォダ・ラシWoda Rasiの兄にあたり、耕す土地さえもたなかつたウォダ・ラシに庇護をあたえていたという伝承を強調する。

また、リア・ペーフの地位は、つぎのような儀礼によってもおびやかされる可能性

がある。上記のモボヤコエ・ルウ・オネといった儀礼には、土に穴を掘り、そのなかに土地神への供物（米、水牛の頭、飯と肉の料理、粟とココヤシの油をまぜたものなど）を埋めるコエ・コル koé kolu（穴を掘って、埋める）とよばれる儀礼がふくまれている。コエ・コルの儀礼をおこなうことができるのは、表2のなかのリア・ペーワをのぞく6人のモサ・ラキ mosa laki であり、リア・ペーワ ria béwa は、この儀礼に参加することができない。コエ・コルの儀礼は、村落共同体の領地を所有するモサ・ラキ（村落共同体の長）が土に穴をほり、モサ・ラキ・プウ（根本の首長）と村落共同体の領地を所有するモサ・ラキ（村落共同体の長）が供物を穴のなかにいれるといった順序ですすめられる。だが、リア・ペーワは、コエ・コルの儀礼に参加することはできない。そこで、リア・ペーワの所有する村落共同体の領地でコエ・コルの儀礼がおこなわれる場合には、モサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）がリア・ペーワにかわってコエ・コルの儀礼に参加する³⁵⁾。ちなみに、ンゲラをはじめとする小規模の政治共同体におけるコエ・コルでは、政治共同体の領地の所有者であるモサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）が土に穴を掘り、モサ・ラキ・プウ（根本の首長）とモサ・ラキ・イネ・アメが土地神への供物を穴のなかにいれ、リア・ペーワは、いかなる場合でもコエ・コルの儀礼に参加することができない。

したがって、コエ・コルの儀礼がおこなわれるたびごとに、リア・ペーワは、土地神と迂遠な関係にある首長であることがあらわになるわけであるが、コエ・コルの儀礼は、十数年もしくは数十年に1度といった割合でしかおこなわれないことを想起する必要がある。これにひきかえ、リア・ペーワは、1年に1度おこなわれるポオ po'o よばれる農耕儀礼において、モサ・ラキ・イネ・アメやモサ・ラキ・プウよりも土地神と近い関係にあることがあきらかにされるのである（9・2参照）。

2・9 オランダ時代の行政単位

上記のポオとよばれる農耕儀礼が共同でおこなわれる地理的な範囲は、オランダ時代の行政単位とかなりの程度一致する。また、オランダ時代の行政区分は、現在のインドネシア共和国の行政単位とはことなり、リオ族の「伝統的」な政治体系に依拠したかたちで構成されていた。したがって、以下では、前節までの記述内容と関連づけながら、オランダ時代の行政単位についてのべておくことにしたい。

オランダ時代、リオ族の居住地域は、最小の単位である kampong（村落）から、complex, district, landschap をへて、onderafdeeling（県）にいたる行政単位に区分

されていた。このような行政単位の体系が、現在のインドネシア共和国の行政単位の体系とどのように一致し、一致しないかを詳細にのべることはむずかしいが、図2と図12とを比較するならば、少なくともリセ地域とその周辺については、この両者がどのように一致し、また一致しないかを知ることができよう。

1917年当時、リセ地域は、エンデ県 (Onderafdeeling Endeh) 内のタナ・クヌ・リマ Tana Kunu Lima とよばれる landschap (図12参照) にふくまれており、ウォロ・レレ村のリア・ベーワ ria béwa であるピウス・ラシ・ワンゲ Pius Rasi Wanggé (図7参照) が、オランダの行政当局によって、1914年以來、その長 (radja) に任命されていた [Suchtelen 1921:85]³⁶⁾。

すでにのべたように、リセ地域は11のタナからなりたっているわけであるが、1917年当時、これらのタナは、リセ・ンゴンデ・リア Lisé Nggondé Ria, リセ・ロウオ・ボラ Lisé Lowo Bora, リセ・クル・ランデ Lisé Kuru Landé という3つの complex に区分されていた。そして、リセ・ンゴンデ・リアの場合には、ムラ・ワトゥ Mula Watu村のリア・ベーワ ria béwa, リセ・ロウオ・ボラの場合には、ウォロ・レレ・ベー Wolo Lélé B 村にすむモサ・ラキ mosa laki の「弟」、リセ・クル・ランデの場合には、モサ・ラキ・プウ mosa laki pu'u が、その長 (kapala ないしは kapitan) に指名されていた。だが、その後 (おそらくは1919年ころに)、リセ・クル・ランデは、リセ・クル Lisé Kuru とリセ・ランデ Lisé Landé という2つの complex に分割された。

こうして、リセ・ンゴンデ・リア, リセ・ロウオ・ボラ, リセ・クル, リセ・ランデという4つの complex が成立したわけであるが、リセ・クルとリセ・ランデの区分は、かならずしも明確なものではなく、ラテ・ンゴジ村のモサ・ラキ・プウが、この2つの complex の長をつとめる時期がながくつづいていたらしい。これにくわえ、リセ・ランデは、タナ・ランデの範囲とおなじであり、すでにのべたように、タナ・ランデは、モサ・ラキ・プウと2人のリア・ベーワの共同所有地になっている。そのために、リセ地域は、現在でもリセ・タナ・テル Lisé Tana Telu (3つのタナのリセ) とよばれこそすれ、リセ・タナ・セトゥ Lisé Tana Setu (4つのタナのリセ) とよばれることはないのである³⁷⁾。

確言することはできないが、この complex は、もともとあった地域区分に、若干の手なおしをくわえたもののように思われる。すなわち、complex は、ポオ po'o やパキ paki といった農耕儀礼 (後述) がおこなわれる地理的な範囲と、その周囲に存在するタナ・ロオを合併したものであったと推測されるわけであるが、ポオを共同でおこなう地理的な範囲が、オランダ時代以前においても、リセ・ンゴンデ・リア, リセ・ロ

ウォ・ボラ，リセ・クル・ランデとよばれていたかどうかは不明である。だが，すくなくとも現在では，この3つの名称は，ポオやパキがおこなわれる地理的範囲の名称としてもちいられている（表1参照）。なお，本稿において記述の主要な対象とされる村落共同体，マキ・ンドリ・ワングMaki Ndori Wanggé は，リセ・ンゴンデ・リアのなかにふくまれるので，このことを銘記されたい。

1925年になると，タナ・クヌ・リマとンドナNdona という2つの landschapは統合され，リオLio とよばれる landschap がつくられた。それにともなってタナ・クヌ・リマの長であるピウス・ラシ・ワングが，その長（radja）に指名されたわけであるが，オランダ行政当局は，リオという landschap の長を選定するにあたり，つぎのような方法をもちいた。かれらは，エンデ県（Onderafdeeling Endeh）の県都であるエンデEndeh からエンデ県の東の県境（図12参照）にいたる2本の道路，すなわちフローレス島の南岸近くをほぼ直線状に県境にいたる南ルートと，エンデから北上し，ウォロ・ガイWolo Gai地域とリセ・デトゥ Lisé Détu地域（図12参照）をとって県境にいたる北ルートを計画した。そして，南ルートの建設をンドナの長に，北ルートの建設をタナ・クヌ・リマの長に依頼し，よりはやく完成させた者をリオという landschapの長として選出することにしたのだった。結果は，タナ・クヌ・リマの長の勝利におわり，現在においても，北ルートは，重要な幹線道路としてつかわれている。

リオという landschap の長となったピウス・ラシ・ワングの政治力と経済力は，相当なものであったとされる。ピウス・ラシ・ワングは，landschap 内のいたるところに水田をひらき，そこからえられる収穫物の大半を取得し，また，商業上の權益を自分の手に集中させることによって，かなりの資産をたくわえていった³⁸⁾。それと同時に，ピウス・ラシ・ワングは，それぞれの政治共同体において強い影響力をもつ首長（オランダ行政当局によって，それぞれの complex ないしは districtの長として指名された人物）と自分の「姉妹」や「娘」を結婚させ，広大な婚姻連帯のネットワークを構築していった。これにくわえ，ピウス・ラシ・ワングはカリスマ性をもつ人物であったらしく，首長たちは，ウォロ・ワル Wolo Waru（図2参照）に存在するピウス・ラシ・ワングの邸宅をおとずれ，ピウス・ラシ・ワングに接見する段になると，緊張のために身体が震えだすことさえあったのだといわれる。

このように強い権勢をふるう人物が，同時にリセ地域のリア・ペーワであったことを考えるならば，オランダ時代にリア・ペーワのもつ権限と儀礼的な權威が補強されなかったとは考えられない。また，ポオとよばれる儀礼が共同でおこなわれる地理的な範囲が，オランダ時代の行政区分とかなりの程度一致することを考えるならば，こ

のような推測は、確かなもののように思われてくる。

以上でのべたようなオランダ時代の行政システムは、インドネシア独立後も、1960年代の初頭まで踏襲されつづけたのだといわれるが、その経過を簡単にのべておくことにしよう。

たいそうな権勢をほこった、ピウス・ラシ・ワンゲは、1935年にオランダの官憲に逮捕され、ティモール Timor島（図1参照）のAta Mboaに幽閉される。逮捕の理由は、ピウス・ラシ・ワンゲが、より多くの収穫物をえるために、モニ地域において3人の人間を殺害したことにあった。だが、リセ地域の人々、とりわけウェワ・ンドリ・ワンゲの成員たちは、現在にいたるまで、これは、反オランダ勢力と手をむすんだピウス・ラシ・ワンゲに対する、オランダ行政当局の政治的な謀略以外のなにものでもないのだと主張している。この事件の真相を知ることは、さしあたり本稿の目的とするところではないので、ここでは、当時、エンデ県の県都であるエンデには、インドネシア独立運動の指導者であると同時に、後日、インドネシア共和国の大統領となるスカルノが幽閉されており、ピウス・ラシ・ワンゲは、スカルノときわめて親しくしていたという事実だけを指摘しておくことにしたい³⁹⁾。

ピウス・ラシ・ワンゲが逮捕されると、スラウェシ Sulawesi島（図1参照）出身のメナド Menado人、Y. Ch. Ramingなる者が、Landschap の長となり、上記のようなシステムは、そのままのかたちで温存された。

そして、1942年の日本軍の侵攻をむかえることになる。ティモール島に上陸した日本軍によって、ピウス・ラシ・ワンゲは、幽閉をとかれ、日本軍をむかえいれるべく、ただちに帆船でフローレス島にむかった。オランダ側は、逃走したピウス・ラシ・ワンゲをとらえるために、リセ地域の村々に軍隊を派遣し、ウォロ・レレ村を焼きはらった。

だが、1942年5月13日、日本軍は、フローレス島西部のルテン Rutengに上陸し、14日にはエンデ Endeに到着した。こうして、ピウス・ラシ・ワンゲは、追跡の手をのがれ、約3年間の日本時代がはじまる。

日本時代においても、オランダ時代の行政区分は、そのままのかたちでもちいられた。そして、日本軍に協力したピウス・ラシ・ワンゲは landschap の長にかえり咲くことになった。ただし、日本時代において landschap の長は「酋長」とよばれ、complexの長は「郡長」とよばれていた。

終戦とともに日本軍がひきあげると、ピウス・ラシ・ワンゲは、日本軍に協力したかどでふたたび逮捕され、ティモール島のクパン Kupangに連行された。そして、1946

年、クバンにおいて銃殺刑に処せられた。

だが、ピウス・ラシ・ワンゲが逮捕されると、マルクス・クヌ Markus Kunu（図7参照）が、landschap の長に指名され、インドネシア独立後も、しばらくのあいだはオランダ時代の行政システムが機能していたのだといわれる⁴⁰⁾。

2・10 婚姻連帯

本章をおえるにあたり、これまでの記述のなかでたびたび登場してきた、妻の与え手 (iné amé)、妻の受け手 (ana embu)、それにこの両者をむすびつける婚姻連帯 (wuru mana) について概略的な説明をおこなっておくことにしよう⁴¹⁾。

リセ地域では、夫婦の関係にない男女が性的な交渉をもつことは、強姦の場合であれ、和姦の場合であれ、かたく禁止されており、こうした非合法的な性関係は、ペラ・パニ (péla pani) と総称される。そして、このような非合法的な性関係が首長に報告されると、首長による裁定のプロセスが開始されることになる（2・7参照）。

女性と結婚をおこない、性的な交渉をはじめするには、その女性の母親に婚資の主要品目である金の装飾品を支払うことが不可欠である。しかしながら、婚資を支払うことが、あらゆる女性との結婚を可能にするわけではない。つまり、リセ地域では、どのような場合であれ、つぎのような関係者同士が結婚をおこなったり、性的な交渉をもつことがかたく禁止されているのである⁴²⁾。

- a) トウカ tuka（父系サブ・リネージ）の成員同士
- b) トウカの男性成員とトウカに婚入してきた異世代の女性（未亡人）
- c) 妻の与え手のトウカの男性成員と妻の受け手のトウカの女性成員

もし、このような関係者同士が性的な交渉をおこない、そのことが首長に報告されると、首長は、2・7でのべたような処罰を男性の当事者に課すことになる。

村落共同体の内部では、首長を代表者とするウェワ wewa とよばれる父系リネージが大きく発達している。このウェワの世代深度は6～7世代ほどであり、理念的には外婚的である。だが、実質的には、それよりも規模の小さいトウカ tuka とよばれるサブ・リネージ（世代深度は3～4世代）が外婚集団として機能している場合が多い。おなじことはウェワの関係者についてもいえ、3～4世代ほどの世代深度をもつ父系のサブ・リネージ（トウカ）が、かれらのあいだでも外婚集団として機能している。

トゥカAの成員である男性aとトゥカBの成員である女性bが結婚すると、トゥカAにとってトゥカBは、イネ・アメ iné amé（直訳：母・父；意訳：妻の与え手）となり、トゥカBにとってトゥカAは、アナ・エンブ ana embu（直訳：子・孫；意訳：妻の受け手）となる。そして、この両者のあいだには、ウル・マナ wuru mana とよばれる関係が発生することになる。「婚姻連帯」という言葉でしばしば言及してきたのは、このウル・マナであり、ウル・マナの関係がひとたび成立すると、トゥカAとトゥカBの成員とのあいだには、さまざまな権利義務関係が発生する。

そのひとつは、トゥカAとトゥカBとのあいだかわされる贈与交換であり、ことあるごとに、トゥカAからは金（現金）や家畜といった男財（liwu éko）がトゥカBに贈られ、トゥカBからは米や衣服といった女財（regu pata）がトゥカBに贈られる。つまり、トゥカAの成員は、aからbの父ないしは兄弟に贈られる男財の調達を援助するというかたちで贈与交換に参加し、トゥカBの成員は、bの兄弟ないしは父からaに贈られる女財の調達を援助するというかたちで贈与交換に参加するようになるのである。

この贈与交換を義務的にしているのは、東インドネシアに広く分布する妻の与え手の妻の受け手に対する「霊的優越」（spiritual dominance）[馬淵 1974b]である。妻の与え手であるトゥカBのなかでbの両親や兄弟は、プウ・ハム pu'u hamu（幹・根）、妻の受け手であるトゥカAのなかでaやその子供たちは、ンガア・ラダ nga'a rada（枝・先）とよばれるが、ンガア・ラダは、プウ・ハムに男財を贈与しつづけることによってはじめて、健康で安寧な生活をおくることができるのだといわれる。また、ンガア・ラダは、プウ・ハムから男財を要求された場合、それを拒絶することはできない。なぜならば、プウ・ハムは、ンガア・ラダに対して不快な感情をいだくだけで、ンガア・ラダにさまざまな災厄をもたらすことができるといわれるからである。したがって、ンガア・ラダは、自分たちに対してプウ・ハムがつねに快い感情をもっていてくれるように、しばしば男財を贈り、プウ・ハムに失礼がないように敬意をもって接するようにつとめなければならない。

また、もうひとつだけ、ウル・マナの関係にあるトゥカのあいだの権利義務関係についてのべておくと、ひとたび婚姻連帯の関係がとりむすばれると、すくなくとも3～4世代のあいだは、妻の与え手のトゥカの男性成員と妻の受け手のトゥカの女性成員との結婚が禁止されるということがある。これは、上記の結婚の禁止されている3種類の関係者のうちのcに該当する。これは、妻の与え手と妻の受け手との関係を世代をこえて連続させるという点で、母方交叉イトコ婚（父の姉妹の息子と母の兄弟の

娘との結婚)と類似した婚姻規制だといえよう。

東インドネシアには、母方交叉イトコ婚を理想的な結婚形態とする社会が数多く存在する [cf. e.g. Fox(ed.) 1980]。リオ族の社会も、そのような社会のひとつであり、母方交叉イトコ婚 (dhuku tu, lénggé lima) は、現在においても最良の縁組みであると考えられている。しかしながら、リセ地域では、母方交叉イトコ婚が実際におこなわれる頻度はきわめて低く、母方交叉イトコ (tu'a dhuku tu) と結婚をおこなわなくても、非難を受けることもなければ、社会的な制裁を受けるということもない。このような傾向は、リオ人の大半がカトリックに改宗し、しかも母方交叉イトコ婚が教会からきびしく禁止されるにおよんで、より強まったとはいえ、リセ地域では、過去においても母方交叉イトコ婚が義務として課されるようなことはなかった。

第 3 章 作物に関する知識

3・1 作物の起源神話

リオ族の居住地には、始源の時代の出来事にふかい関心をよせる政治共同体もあれば [cf. 青木 1986a; 山口 1982, 1983, 1985, 1986] , そのような出来事にあまり関心をしめさない政治共同体も存在する。リセ地域は、後者の部類に属し、人々は、始源の時代の出来事よりも、ラシ・レウ Rasi Lé'u (図 3 参照) にはじまる祖先たちの「歴史」に強い関心をもっている。唯一の例外は、作物の起源を説明する神話であるが、これとても、始源の時代にまでさかのぼるものではない。

リオ族の作物起源神話は、イエンゼンのいう「ハイヌヴェレ神話素」(Hainuwele Mytologem) [Jensen 1963:107-112] をふくんでいるという点で、共通の内容をもっている⁴³⁾。つまり、リオ族の作物起源神話には、殺された女性の身体から各種の作物が発生したというモチーフがふくまれているわけであるが [cf. e.g. 青木 1986b: 200; Petu 1974:131-187; Suchtelen 1921:161; 山口 1983:21-22; 1989:485-486] , それ以外の内容は、話者ごとによりかなりのちがいがあるといっても過言ではない⁴⁴⁾。

作物の起源神話は、神秘的な力をもつ (bhisa) 知識であり、その内容を知っている者には、豊作がもたらされるのだといわれる。ニジョ nijo もしくはンガオ ngao とよばれる各種の呪文をふくめ、神秘的な力をもつ知識は、秘密にしておかなければならず、その内容が人前で語られることはない。その結果、おなじ内容の知識は、ごく限定された範囲でしか流通しないことになる。作物起源神話の内容が多様である理由のひとつは、おそらく、このことにあるように思われる。

以下で紹介する作物の起源神話は、マキ・センダ・ワンゲ Maki Sénda Wanggé (2・5 参照) の長であるヨセプ・ロワ Yosep Rowa と、タニ・ンドリの子孫であるヨセプ・ボカ Yosep Bhoka (図 7 参照) によって語られたものである⁴⁵⁾。

3・2 ヨセプ・ロワによる異伝

ある日、ラウ・ター Lau Ta 村——筆者補足：ラウ・ター村は、フローレス島の南岸、すなわちンドリ地域 (Tana Ndori, 図 2 参照) の海岸の近くにあったと、ヨセプ・ロワは説明していた——にすむ 1 人の女が、家にいのこっていたときのことであっ

た。夫と姑はでかけており、家には、他にだれもいなかった。突然、雷鳴がとどろいたかとおもうと、雨がふりはじめた。

女は、炉の火が消えていることに気づき、隣家の者に、火だねをもってきてくれるように頼んだ。だが、外は大雨であり、隣家には、使い走りをしてくれるような子供がいなかった。そこで、隣家の者は、犬を使うことにし、尻尾に火だねをむすびつけた。こうして、犬が使い走りをするようになった。

その後、雨はますます強くなっていった。そして、あまりの豪雨に、しまいには潮位があがり、またたくまに、ラウ・ター村は、海のなかにのみこまれてしまった。ンドリ地域の海岸から沖に舟をこぎだすと、いまでも海のなかに円形広場や石柱などがみえるが、これは、海に沈んだラウ・ター村なのである。

ラウ・ター村の人々は、モレ・ケリ・サンバ Molé Kéli Samba という場所――筆者補足：図 2 にえがかれているケリ・サンバ Kéli Samba (サンバ山) の東側にある――に避難しようとしたが、のがれえたのは、一部の村人だけであった。このようなことがおこったのは、すべて、犬に使い走りをさせたためであった。だから、いまでも犬に用事をいいつけてはいけないといわれるのである。

モレ・ケリ・サンバにのがれた村人のなかには、ボビ Bobi とノンビ Nombi という美しい 2 人の姉妹と、その父、母、兄弟がふくまれていた。父はラウ・ター Lau Ta, 母はケリ・キマ Kéli Kima, そして兄弟はラカ Laka という名前であった。

ある日の夕方、ボビとノンビは、ラカとともに薪をとりでかけた。ところが、薪を切っていると、ラカのつかっていた斧 (taka) が、ボビとノンビの足にあたってしまった。ラカは、血が流れださないように傷口をしっかりとおさえた。

ボビとノンビは、すぐに村にかえろうとした。だが、ラカは、村にもどることをためらった。それというのも、親からこっぴどくしかられるのが目にみえていたからである。

かれらは、考えに考え、とうとう村にはかえらないことにした。そして、コジャ・ンダレ Kojá Ndalé (筆者補足：モレ・ケリ・サンバからみて、東方に実在する場所の名前) にむかって歩きはじめた。だが、コジャ・ンダレについたとき、傷口からとうとう血が流れだしてしまった。ところが、したたりおちた血は、すぐさま赤いモロコシ (リオ語名 lolo : 学名 : Sorghum vulgare) になった。

かれらは、そこからンボトゥ・ランバ・リル Mbotu Lamba Liru という山にむかい、つづいて、ンボトゥ・ランバ・レナ Mbotu Lamba Léna という山にのぼっていった。そして、タナ・ヌヴァ Tana Nuwa――筆者補足：以上の 3 つの地名はブー地域 (Tana

Bu)にある(図2参照)――まで来たとき、はるか遠方に、自分たちの村のあるモレ・ケリ・サンバがみえた。

かれらは、なおも歩きつづけ、ある丘にたどりついた。そこでラカは、つぎのようにいった。「こんなふうには、いき先もさだまらぬままに歩いていてもしかたがない。いっそ、ここで、別れたほうがいいのかもしいない。おれは、村にかえる。村では、父や母が、おれたちを探しているにちがいない。ここで別れることにしよう。」

こうして、ラカは、村にかえっていった。そのために、その丘は、以後ウォロ・ウィア Wolo Wi'a (別れの丘)とよばれることになった。

ラカと別れた、ポビとノンビは、さらに歩きつづけ、とうとう、フローレス島の北海岸地域にあるニダ・ヌア・プウ Nida Nua Pu'u という村にたどりついた。そして、村はずれの丘にすむことになった。

しかしながら、ポビとノンビは、毎日、すわっているばかりであった。それというのも、彼女たちの毛髪には稲がみのっており、髪をバサッと前にたらずだけで、米粉をえることができたからである。ポビとノンビは、それを上着でうけとめ、ユウガオ(リオ語名：héna, 学名：Lagenaria siceraria)の果皮でつくった器にこすりつけて粉殻をとっていた。人々は、ポビとノンビがなにを食べているのかを知りたがったが、みることができたのは粉殻だけであった。

ポビとノンビは、たいそうな美人であったので、すぐに、多くの男たちと知りあいになり、毎日のように、いれかわりたちかわり、男たちが、彼女たちのもとをおとずれていた。

そして、その日も、昼飯をすませたころに少年がやってきた。ポビとノンビは、髪の毛のシラミをとってくれるように所望し、少年は、それに応じた。

だが、シラミをとっているあいだに、少年は、髪の毛のなかに一粒の米粉を発見した。そして、それを舌の下にかくすと、少年は、シラミをとるのに疲れたとって、家にかえろうとした。だが、ポビとノンビが頭に手をやってみると、米粉がなくなっていた。少年は、すぐによびもどされ、体じゅうをくまなくしらべられた。しかしながら、ポビとノンビは、米粉をみつけることができなかった。

この盗まれた米粉は、すぐさま泥のなかにうめられた。なん日かたって、様子をみにいった人々は、稲が、すでにガイ gai (学名：Sacchrum spontaneum)の大きさに成長し、稲穂がみのっていることに驚いた。かれらは、収穫をはじめ、穀物倉は米粉でいっぱいになった。

だが、食べることは、大いにためらわれた。それというのも、人々は、オンド ondo

(学名不明)という苦い味のするヤマイモを主食にしており、それが稲であることをまだ知らなかったからである。しかしながら、いろいろと考えたすえ、人々は、その不思議な実を食べてみることにした。

まず、粳米をユウガオの椀にこすりつけて粳殻をとりさって、風選にかけた。そして、小さな土釜で炊いた。釜からは、良いにおいがただよってくる。

最初に、一人の年老いた男が食べることになった。死ぬならば、自分ひとりでたくさんだと思ったからである。ところが、食べはじめると、たちまちのうちに老人は太っていった。まわりでみていた人々は、老人がボウォ・ベヌ bowo benu (腹のふくれて死ぬ病気)にかかったのではないかと心配した。だが、老人は、「まったく甘い味がする」といいながら、うまそうに食べつづけた。そして、体はますます太ってゆく。こうして、その場にいたすべての者が、飯を食べることになった。

ところで、このようなことがおこるまえから、ボビとノンビは、すでに大勢の男たちから、結婚を申しこまれていた。それというのも、彼女たちは、たいへんな美人だったからである。しかしながら、ボビとノンビは、結婚の申し出をはねつけるばかりであった。そのために、男たちは、ボビとノンビをいつそのこと殺してしまうことにした。

ボビとノンビは、殺されるまえに、男たちにむかってつぎのようにいった。「さあ殺しなさい。でも、私たちを大事にすることをわすれないでください。足などで踏みつけてはなりません。私たちがたおれているときには、おこしてください。種まきがおわり、野菜を収穫する季節になれば、禁忌 (piré) をまもらねばなりません。禁忌は、私たちの身体に対する禁忌なのです。それというのも、乳房はキュウリ (timu)、性器はシャロット (リオ語名: somu, 学名: Allium ascalonicum)、オナラはヒメボウキ (リオ語名: faté; 学名: Ocimum canum)、リンパ節はシカクマメ (リオ語名: dowé; 学名: Psophocarpus tetragonolobus) だからです。そして、ショウガ (léa) は指なのです。だから、ペサ・ウタ pesa uta (野菜を収穫する儀礼)をおこなうまえに、ショウガをとって、むやみに食べるのは、ちょうど、見ず知らずの女性の手をにぎるようなものなのです。これらの野菜を食べようとするときには、まずペサ・ウタの儀礼をおこない、ウイス・ルル wisu lulu (祖霊の座, 5・3・1参照)で、私たちの父や兄弟に知らせてください。さもないと、ベラ・クラ, イア・シサ béla kela, ia sisa (直訳: 雷が裂き, イア山が割る; 意訳: 落雷による突然死)になります。これは恥ずかしいことです。雷鳴がとどろきわたるときには、私の兄弟がやってきているのです。トウモロコシ (jawa) は私たちの歯, 豆類 (bué) は肋骨, アワ (リオ語

名：weté；学名：Setaria italica）は髪⁴⁶⁾の毛，モロコシは血，腸はカボチャ (bési)，ヒエ (péga) は脂肪，ドバdobaは菌垢⁴⁷⁾なのです。」こういいのこして，ボビとノンビは殺されていった⁴⁷⁾。

殺したあとで，男たちは，死体をケリ・キマ Kéli Kimaという，近くの山ー筆者補足：ボビとノンビの母の名前とまったくおなじであることに注意ーにひきずりあげ，そこで切りきざんだ。そして，死体の各部を，粳米や，死体を切りきざむためにつかったまな板 (liti) の一部とともに，大勢の人々に分配した。そのために，ケリ・キマは，以後，ケリ・ンドタ Kéli Ndotá (切りきざみの山) とよばれることになった (図2参照)。

子供のころ，私の家には，ボビとノンビの死体を切りきざむためにつかったといわれるまな板の一部があり，それは，ナンバンサイカチ(リオ語名：ndopo；学名：Cassia fistula) の木でつくられていた。しかしながら，私がまだ幼いころに父と母は死んでしまい，このまな板はどこかへ行ってしまった。

3・3 ヨセブ・ボカによる異伝

ある日のこと，ボビとノンビが，薪をとり⁴⁸⁾にでかけた。ボビは姉，ノンビは妹であった。小川の近くで薪をとっていると，ボビが，あやまって山刀 (topo) を足にふりおろしてしまった。血が傷口から流れだし，その血は，たちまちのうちに稲になった。ボビは，それをひろい，髪⁴⁹⁾の毛のなかにしまった。そして，足をひきずりながら，北海岸地域へと歩いていった。

ボビとノンビは，翌日ニダ・ヌア・プウ Nida Nua Pu'uという村につき，バク bhaku とよばれる小屋で休んでいた。すると，少年がやってきたので，ボビとノンビは，頭がかゆくてしかたがないから，シラミとりをしてくれるようにたのんだ。

ところが少年は，シラミとりをしているうちに，粳米をみつけた。そして，それを口の中に入れ，奥歯のところにかくした。少年は，すぐさま，シラミとりをおわりにしてかえろうとした。ところが，ボビが頭に手をやってみると，髪⁵⁰⁾の毛のなかにしまっておいた粳米がなくなっていた。そこで，ボビは，少年に粳米をかえすようにいった。だが，少年は，しらをきりつづけた。

ボビとノンビの詮索をのがれた少年は，その足で，ある老人のところ⁵¹⁾にいった。そして，粳米をみせ，それがなんであるかをたずねた。だが，それは，みたこともないものだったので，老人は，とりあえず土のなかにうめてみるようにいった。

そこで少年は、粃米を泥のなかにうめた。すると、粃米は、3、4日で芽をだし、茎には、すでに節もついていた。まったくおどろくほどのはやさであった。

その後も、稲は成長をつづけ、ベトゥ**bhétu**（直訳：妊娠する；意識：稲の穂が茎のなかにおさまった状態、いわゆる「穂ばらみ」）になったとき、稲はガイ**gai**（学名：Sacchrum spontaneum）の高さにまでたっした。そして、とうとう稲は、黄金色にみのった。人々は、稲刈りをおこない、乾燥させ、森のなかにかくした。ポビとノンビは、このことをまったく知らなかった。粃米が完全に乾燥すると、老人は、米について炊くように命じた。

炊きあがると、たったひとにぎりの米は、ヤシ殻の椀に2杯ほどの量になった。まず老人が食べることになった。たとえ死んでも、老人ならばよいというわけである。

老人は、飯を食べてみた。するとその味は、じつに甘く感じられた。少年は、少しわけてくれるようにたのんだが、老人は、けっして食べさせようとはしなかった。

老人は、食べおわると、すぐに寝こんでしまった。まわりにいた人々は、老人をゆりうごかした。それというのも、老人が死んでしまったのではないかと思ったからである。

ゆりうごかされ、老人は目をさましたが、手足がおどろくほど強くなり、まったく疲れなくなっていた。そこではじめて、老人は、飯を炊いて、みんなで食べるようにいった。

飯を食べおわると、少年は、村人たちにいった。「おれたちの食べたものは、じつは人間の頭からとったものなんだ。たった一粒うえただけで、3、4日で芽がでて、夜も昼も成長をつづけた。まず、じいさんが食べたが無事だった。そこで、みんなで食べたってわけだ。本当にうまかった。」

（ここでヨセプ・ボカは、ポビとノンビが殺された理由を説明せずに、ポビとノンビが殺されたあとの話へとすんでいった。ポビとノンビが殺害された理由について質問すると、ヨセプ・ボカは、「より多くの稲をえることであったのではないか」と答えた。）

ポビとノンビを殺してしまうと、人々は、大勢の人間をよびあつめた。そして、死体を切りきざんで、わけあたえた。最後にやってきたのは、エンデ族（Ata Éndé）であり、のこっていた指の部分があたえられた。つまりかれらは、豆をえたのであった。こうして、さまざまな作物が各地にひろまっていった。

（ヨセプ・ボカは、ここまで語ったところで、急に話題をかえ、ポビとノンビの兄弟について話しはじめた。）

ポビとノンビには、ラカLakaという名の兄弟がいた。かれは、ポビとノンビをさがして、ケリ・ンドタ Kéli Ndota（ポビとノンビが切りきざまれた山）までやってきた。そして、人々につぎのようにいった。「おまえたち、ここで私の姉妹がいなくなった。おまえたちが姉妹を殺したのだ。だいに世話をしなさい。そして、食べ物をあたえなさい。豚を殺して私の姉妹に供えなさい。姉妹が、私たちのところへもってくるだろう。そうすれば、おまえたちは豊作になるだろう。」

3・4 作物起源神話の一般的要素

ヨセブ・ロワとヨセブ・ボカによって語られた2つの異伝には、つぎにのべるような共通点がふくまれている。

- a) 大半の作物は、ポビとノンビという女性の身体から発生した。
- b) ポビとノンビには、ラカという名前の兄弟がいた。
- c) ポビとノンビの身体のそれぞれの部位は、別々の種類の作物となった。
- d) 斧 (taka) もしくは山刀 (topo) がうちこまれることによって、ポビとノンビは、作物をうみだす存在となった。
- e) 神話の主要部分を構成しているのは稲（赤米）の発生であり、また、稲がもつとも重要な作物としてあつかわれている⁴⁸⁾。
- f) 稲は、最初、ポビとノンビの頭髪にみのっていた。
- g) ポビとノンビの身体は、ケリ・ンドタで切りきざまれ、作物の種として分配された。

以上のような共通点は、マキ・ンドリ・ワンゲとその周辺でえた、べつの異伝にもふくまれており、したがって、マキ・ンドリ・ワンゲとその周辺における作物起源神話の基本的な構成要素になっているように思われる。だが、この基本的な要素のほかにも、つぎのような事柄にも注意をはらう必要がある。

- h) ポビとノンビという名前は、あくまでも個人名であり、彼女たちは、イネ・パレ iné paré（稲の母）という一般名でもよばれる。
- i) ヨセブ・ロワは、ポビとノンビが殺されることになった理由を、結婚の申し込みをはねつけたことにもとめており、ヨセブ・ボカは、より多くの作物をえよ

うとする願望にもとめている。筆者の知るかぎり、作物起源神話のなかで語られる殺害の動機は、ほぼこの2種類のいずれかに分類することができる。

j) 作物起源神話のなかで語られる、イネ・パレの身体の部位と作物の種類との対応関係をみてゆくと、作物の大半は、イネ・パレから発生したことがあきらかとなる。しかしながら、ヤムイモやタロイモがイネ・パレから発生したことを物語る神話は皆無である。

k) のちほどくわしくのべるように、イネ・パレの身体から発生した稲（赤米）をはじめとする作物は、女性とみなされている。だが、パレ・ラカ paré laka（ラカの稲）もしくはサニ・ウェナ sani wena（畑の下端）とよばれる稲（濃い紫色をした米）だけは、男性とみなされており、ポビとノンビの兄弟であるラカLakaと関連づけられている。この稲は、作物を外敵からまもってくれるのだといわれ、畑の下端で栽培されるが、イネ・パレの身体から発生した作物とはことなり、農耕儀礼の対象となることはない⁴⁹⁾。

3・5 作物に関する諸知識

つぎに、作物の起源神話と密接な関連をもつと考えられるさまざまな知識についてのべることにしよう。

稲は、人間とおなじように靈魂(maé)をもっているのだとされ、稲刈りにともなうピグpiguとよばれる儀礼（後述）では、稲の靈魂をとらえることが重大な関心事となっている。

一般に、女性や子供の靈魂は、男性のものにくらべるならば、ヘクheku（直訳：やわらかい；意訳：脆弱である）であり、身体からはなれ(bopa)やすいと考えられている。これとおなじように、稲の靈魂は、ちょっとしたきっかけで、どこかへいってしまう(bopa)のだといわれる。したがって、たとえば、畑で大きなクシャミ(fena)をしてしまったときには、すぐにクルルルと舌をふるわせ(keri)て、稲の靈魂をよびもどさなければならない。この行為は、ケリ・マエ・パレ keri maé paréとよばれるが、幼児がおどろいて泣きだしたとき（つまり驚いたために靈魂が遊離しそうな状況）やニワトリをよびよせるときにも、これとおなじことがおこなわれる⁵⁰⁾。

また、とりわけ男性は、稲を女性としてあつかうことに、日ごろからじゅうぶんな注意をはらわなければならない。たとえば、作物をふみつけることは禁忌であり、また、朝はやく男性が畑にはいることは、プー・ネブ・リオ・アエpu nebu rio aé（異

性が水浴しているところにはいってゆくことの禁止)としてつつまれる。それというのも、稲は、妊娠中の女性とおなじように、朝はやく水浴するといわれるからである。この禁忌は、つぎにのべるような、稲の成長段階名や部分名称(表4参照)と密接な関連をもっている⁵¹⁾。

稲穂は、出穂にいたるまでのあいだ、止葉(稲穂を最後までつつんでいる葉)につつまれているが、この状態は、ベトゥ bhétu (妊娠)とよばれ、登熟の過程で炭水化物をふくんだ白い水が籾殻のなかにたまってゆくことは、アエ・スス・ダマ aé susu dhama (母乳が入る)と表現される。また、母乳がたまった状態は、パレ・アエ・スス・ベヌ paré aé susu benu (乳に満ちた稲)ともよばれる。したがって、米は、この母乳が固まったものなのである。

これにくわえ、止葉は、ロパ lopa (赤子の産着)とよばれ、止葉にくるまれている稲穂は、つぎにのべるような意味で新生児にたとえられる。リオ族の社会において、同性の「双子」(ana dhumbi rua)は、とりたてて人々の関心をひかない。だが、異性の双子がうまれると、その双子は、母の胎内でペラ・パニ péla pani (非合法的な性関係のことであり、この場合には近親相姦を意味する)を犯していたとみなされる。したがって、異性の双子は、この関係を断つために、べつべつの家で育てられなければならない。おなじことは、稲についてもいえる。パレ・ンガア paré ngga'a (直訳: 枝わかれした稲; 意訳: 穂首の部分から枝わかれした稲穂をもつ稲)がみつかった場合、稲がおなじ品種であるならば、なにも問題はおこらない。だが、パレ・ンガアがことなった品種の稲(たとえば通常の赤米と上記のパレ・ラカ)である場合、かれらは、ペラ・パニを犯していたとみなされ、ガモ・パレ・ンガア gamo paré ngga'a (パレ・ンガアを洗う)とよばれる儀礼がおこなわれなければならない⁵²⁾。

このように、稲穂には、稲の子供としてのイメージが付与されているわけであるが、その一方で、稲穂には、稲の頭としてのイメージが付与されてもいる。なぜならば、穂首は、テング tengu (首)とよばれるばかりでなく、稲穂には、クトゥ・パレ kutu paré (稲のシラミ)とよばれる花粉や薬があるからである。これにくわえ、作物の起源神話では、稲穂、頭、シラミが密接に関係づけられていたことにも注意をはらう必要がある。

第 4 章 神 靈 に 関 す る 知 識

4・1 天空神と土地神

リオ族の人々は、天上と地下にすまう一対の至高神の存在を認識している。前者はドゥア du'a、後者はンガエ ngga'é とよばれ、神々にむかって言上される祝詞のなかでは、ドゥア・ゲタ・ルル・ウラ、ンガエ・ガレ・ウエナ・タナ du'a ghêta lulu wula, ngga'é ghalé wena tana (月の上のドゥア、地の下のンガエ) という儀礼言語がもちいられる。だが、このドゥアとンガエという名称は、かならずしも常用されるものではなく、とくに地下にすまう神は、タナ・ワトゥ tana watu (土・石) もしくはリマ・ブア lima bua (毛のはえた手) とよばれることが多い。また、天上にすまう神は、しばしばウラ・レジャ wula leja (月・太陽) とよばれ、これは、タナ・ワトゥという名称と対の関係にあるように思われる。したがって、以下では天上にすまう神をウラ・レジャ (天空神) とよび、地下にすまう神をタナ・ワトゥ (土地神) とよぶことにしよう。

この一対の存在について、まず指摘しておきたいのは、タナ・ワトゥとウラ・レジャについて知られている知識の量が大きくことなっていることである。つまり、タナ・ワトゥについては、多数の慣例的な表現と、それに付随する比較的豊富な知識が知られており、タナ・ワトゥと相互交渉をおこなう文脈も数多く存在する。これに対して、ウラ・レジャに関する慣例的な表現は少なく、また、ウラ・レジャと相互交渉をおこなう文脈もわずかである。明確なかたちでウラ・レジャとの相互交渉がおこなわれるのは、トワ・リマ・ドゥア towa lima du'a (天空神の手をほどく) とよばれる一種の治療儀礼と、ポオ po'o (後述) とよばれる農耕儀礼の文脈にほぼ限定されるように思われる。

これにくわえ、タナ・ワトゥとウラ・レジャについて、もうひとつ指摘しておきたいのは、この両者の性別や相互関係を説明する知識が、ほとんどといってよいほど知られていないことである⁵³⁾。

この点について、リオ族の神観念に関するアルントの研究 [Arndt 1939] は、興味ぶかい資料を提供している。アルントは、リオ族の居住地域を広範囲に歩きまわり、25名の話者から聴取した天空神 (du'a) と土地神 (ngga'é) に関する説明をくわしく記録している。その一部を紹介しておく、25名中10名の者が、天空神を男性、土地

神を女性と説明しており、4名の者は、天空神は女性であり、土地神は男性であるとのべている。そして、その他の者は、天空神と土地神が男性でも女性でもあると答えたり、1人の男性であると説明したり、性別については答えていなかったりする。また、天空神と土地神の数にしても、1名、7名、30名といった具合にさまざまである。だが、この両者がどのような関係にあるかについて説明している者は皆無である。

行政的な統計資料によれば、リセ地域の住民は、全員カトリックの信者であり、また、カトリックへの改宗は、現在生きている老人たちの親の世代ですではじまっている。したがって、カトリックは、リセ地域において少なくとも半世紀の歴史をもっており、そのあいだに、ウラ・レジャとタナ・ワトゥを対象とする儀礼の一部がすたれていったことは確かだといえる（ただし消滅したといいきれる儀礼は存在しない）。だが、アルントの研究がしめすように、1930年代においてもウラ・レジャとタナ・ワトゥの性別や相互関係は、だれもが知る自明の知識ではなかったように思われる。タナ・ワトゥとウラ・レジャの性別や相互関係は、現在では、儀礼の解釈をとおしてしか顕在化しないような状況が成立しているわけであるが（第7章参照）、過去においても、事情は、現状とさほどちがっていなかった可能性を否定することはできないであろう。

4・2 土地神

タナ・ワトゥは、人間に作物の恵みをあたえ、親が子をやしない育てるのとおなじように、人間を養育する (paga) 存在とみなされている。このことは、儀礼言語ではタナ・パガ・サガ、ワトゥ・モー・トンド tana paga saga, watu mo tondo（土がやしない、石が育てる）と表現されるが、日常的な会話の文脈では、これとおなじような意味で、キタ・カー・レカ・タナ kita ka leka tana（直訳：われわれは土地から食べる、意識：人間は土地神から作物をえて、それを食べて生きている）という表現ももちいられる。

また、この2つの表現とは意味内容がかなりことになっているが、タナ・オラ・ンバー・カー、ワトゥ・オラ・ロラ・ミヌ tana ola mba ka, watu ola lora minu（直訳：土は歩いて食べるもの、石は行きて飲むもの；意識：旅先では、畑から無断で作物をとることがゆるされる）という儀礼言語があり、これもまた、タナ・ワトゥの「生の与え手」としての側面を表現しているといつてよい。

しかしながら、タナ・ワトゥは、「生の与え手」としての側面のほかに、それとは

対照的な「死の与え手」としての側面ももっている。つぎにのべるような2つの表現は、このタナ・ワトゥのもつ死の与え手としての側面を明確にいいあらわしている。

そのひとつは、ンガエ・パイ ngga'é pai (土地神が呼ぶ) であり、老年になってむかえる、いわば理想的な死を意味する。このような死は、うまれた時刻とおなじ時刻におとずれるのだといわれる。

これと対照的な位置にあるのが、タナ・カー、ワトゥ・ペサ tana ka, watu pesa (土が食べ、石が食す) とよばれる死であり、これは、タナ・ワトゥが「怒って、罰をあたえた」 (rudu raké) ためにおこるような突然の死を意味する。タナ・ワトゥは、人間のおこなう「すべてのことを知っており」 (mbé'o léi sawé)、悪い (ré'é) こと、まちがった (sala) ことをおこなう人間に、裁きをあたえる (uku manusia) 存在なのである。タナ・ワトゥは、その配下 (ha'i lima) である妖術者 (polo) に命じて (si'i)、懲罰の対象者を殺し (wéla)、妖術者とともに、その死体を食べる (pe-sa) のだといわれる。したがって、タナ・ワトゥは、妖術者をはるかにこえた力をもつポロ・プウ polo pu'u (直訳：根本の妖術者；意訳：最高位の妖術者) でもあるのである [杉島 1986a]。

このように、理想的な死にせよ、非理想的な死にせよ、人間は、タナ・ワトゥの意向にもとづいて死へとみちびかれるわけであるが⁵⁴⁾、タナ・ワトゥのすまう土地は、死者がゆきつく場所のひとつとしてとらえられているように思われる。このことを端的にしめているのは、葬送儀礼の文脈でもちいられる、つぎのような表現である。

キタ・ワロ・レカ・タナ kita walo leka tana (直訳：われわれは土地へもどる；意訳：われわれは死ぬと、土地に帰還する)：これは、すでにのべたカー・レカ・タナ (われわれは土地から食べている) と対をなす表現といえるが、つぎのような表現も、これとほぼおなじ意味でもちいられる。

ナイ・レカ・トゥカ・イネ・カイ nai leka tuka iné kai (母の腹にはいる)：トゥカ・イネ・カイ tuka iné kai (母の腹) という表現は、いささか曖昧であるが、土葬にされる死体が、新生児のように「手足をちぢめた姿」 (kuru kudhu) にされることや、地下が、トゥカ・タナ tuka tana (土地の子宮) とよばれることを考えあわせるならば、「母の胎内にはいる」という表現が意図するのは、母の胎内にもいたトゥカ・タナ (土地の子宮) にもどることなのだといえよう。

しかしながら、トゥカ・タナ (土地の子宮) は、死者のゆきつく場所としてばかりでなく、作物が産出される場所としても認識されている。つまり、トゥカ・タナは、種まきがおこなわれ、そこから作物が成長してくる場所なのである。それゆえに、人

々は、ンゴル・ングレ ngoru nguré（収穫物がトゥカ・タナにとりこまれるために、収穫量が減ってしまうこと）をふせぐために、ニジョ・トゥカ・タナ nijo tuka tana（土地の子宮の呪文）とよばれる呪文をしばしば畑でとなえるのである。

したがって、土地は、生と死の与え手であるタナ・ワトゥのすまう場所であるがゆえに、生と死が転換される場所として認識されているのであり、この生と死が転換される場所としての土地が、トゥカ・タナ（土地の子宮）にたとえられるのである。言葉をかえるならば、土地は擬人化されているわけであるが、つぎにのべるような表現は、このことを明確にしめしている。

タナ・カンブ tana kambu（太った土地）：この表現は、タイ・ファカ ta'i faka（ミミズが土中からだした排泄物）がたくさんあるような、肥沃な土地を意味する。すべての呪文（nijo）には、イネ iné（母）とよばれるキータームがふくまれており、これが呪文のもつ効力の源泉になっているといわれるが、上記のニジョ・トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）の場合には、「ミミズ」（hati）という言葉がキータームになっている。また、妊娠することは、トゥカ・タイ tuka ta'i（子宮・排泄物）と表現され、カンブという言葉は、「太った」もしくは「脂肪」という意味でもちいられるばかりでなく、ンゲー・レカ・トゥカ、ベカ・レカ・カンブ ngé leka tuka, beka leka kambu（腹から殖え、子宮から増える）という儀礼言語の文脈では、「子宮」の意味でもつかわれる。

そして、作物のできのよくない地味にとぼしい土地は、タナ・ノコ tana noko（やせた土地）と表現される。

タナ・ワトゥ・リセ・ネギ・デマ tana watu Lisé negi dema（リセ地域のタナ・ワトゥは、本当に強い）：これは、かならずしも定型化された表現ではないが、ある老人は、このような言葉で、他の政治共同体のタナ・ワトゥとくらべ、リセ地域のタナ・ワトゥがはるかに強いことを表現していた。この表現で注目されるのは、ネギという言葉が肉体的な強さを意味する形容詞であることと、それぞれの政治共同体のタナ・ワトゥが、べつべつの存在としてとらえられていることである。

タナ・ンゲー、ワトゥ・ンゲダ tana ngé, watu ngeda（土が生育し、石が大きくなる）：この儀礼言語は、ウォダ・ラシとングラ・ラシの子孫が、先述の11のタナ（2・2参照）をつぎつぎと併合し、しだいに政治共同体の領地が大きくなってゆくさまを表現している。

タナ・ペトゥ、ワトゥ・ランゴ tana petu, watu rango（土は熱く、石はあつい）、タナ・ケタ、ワトゥ・ンガー tana keta, watu ngga（土は冷たく、石はつめたい）：

前者は、政治共同体の領地 (tana watu) をめぐる争いがたえず、混乱がつづいている状態を意味し、後者は、領地をめぐる争いがしずまり、平和がおとずれたことを意味する儀礼言語である。ペトゥとランゴは、病気のために熱が高いさまを形容する言葉であり、また、ケタとンガーは、健康な状態を形容する言葉である。したがって、この2つの儀礼言語は、人間の健康状態についての表現を転用したものなのである。

ベガ・ラカ・ゲレ・ライ bega raka ghélé ra'i (畑の上端までの女陰) : いつ種まきがおこなわれてもよい状態にまでととのえられた畑は、しばしば、このように表現される。

タナ・タガ・ララ、ワトゥ・ピピ・テキ tana taga lara, watu pipi téki (土のふくらはぎが枯れて黄色くなり、石の頬がひきはがされる) : これは、火入れのさいして森を延焼させたことを意味する儀礼言語であり、森を延焼させた者は、ポオとよばれる儀礼(後述)で、豚を供犠することによって、タナ・ワトゥの許しをこわなければならぬ。

タナ・ウィウィ・ンガンガ tana wiwi nganga (土地の口があいている) : この表現は、供物をうけとるために、タナ・ワトゥが口をあけている状態や、タナ・ワトゥが人間を食べるために、口をあけている状態を意味する。土地の口がひらきっぱなしになっている状態は、きわめて危険なので、それをとじるための儀礼があり、その儀礼は、レイ・タナ ré'i tana (土地を縫う) とよばれる。

オラ・ンガイ ola ngai (息をする場所) : これは、タナ・クネ・マラ (表1参照) 内にある洞穴の名前である。タナ・ンゴンデ、タナ・ラトゥ・ジャジャ・ワル・ジャジャ、タナ・フブ・ラシが、まだリセ地域の領地になっていないころ、ウォダ・プラとワンゲ・ンベテ (表1, 図4参照) は、この洞穴にアナ・コオ ana ko'o とよばれる木片をなげこみ、フローレス島の南にひろがる海(サブ海)にでてくるかどうかをしらべることで、この3つのタナがタナ・クネ・マラと一体のものであるかどうかをうらなったという伝承が知られている。

デオ・ホロ・タナ déo holo tana (土地の頭をにぎる者) : この表現は、村落共同体の領地を所有する首長(村落共同体の長)のことを意味し、すでにいく度ももちいた「土地の所有者」、「土地を所有する」、「土地の所有権」という表現は、このデオ・ホロ・タナという表現の比喩的な翻訳にすぎない。筆者の知るかぎり、リオ語には、「土地の所有者」、「土地を所有する」、「土地の所有権」などと直接的に対応する表現はないように思われる。

ペオ・ホロ・タナ péo holo tana (土地の頭をこちらにむける) : 戦争などの手段

によって、領地（タナ）を獲得した場合、コル・コエ kolu koé（土地に穴をほり、タナ・ワトゥへの供物をうめる儀礼）によって、タナ・ワトゥ（土地神）とあらたに関係をとりむすぶ儀礼がおこなわれ、この儀礼は、ペオ・ホロ・タナとよばれる。人間の身体の中かで、頭は、maéのやどる場所だと考えられており、頭（holo）という言葉は、しばしばmaéの意味でもちいられる。

以上のようなタナ・ワトゥ（土地神）とタナ・ワトゥのすまう土地（タナ）に関する表現や知識を総合するならば、土地は、女性の身体のように、頭、口、頬、氣息口、胎内（子宮）、女陰、ふくらはぎをもち、タナ・ワトゥ（土地神）は、そこにやどるmaéにもいた存在だということになる。言葉をかえるならば、土地と土地神の関係は、女体とそこにやどるmaéとの関係ににているわけであるが、この場合の土地とは、人間の生活がいとなまれる政治共同体の領地のことであり、政治共同体の領地も、儀礼言語の文脈では、タナ・ワトゥとよばれる。

したがって、タナ・ワトゥ（政治共同体の領地とその下にすまう土地神）とは、身体とそこにやどるmaéからなる女性的な存在なのだといえるが、このようなイメージは、リオ族の人々がいただくタナ・ワトゥのイメージと、そうかけはなれてはいないと考えられる。タナ・ワトゥは、すでにのべたように、「最高位の妖術者」(polo pu'u)として位置づけられている。そして、妖術者 (polo) とは、通常の人間のmaéとは区別されるアナ・ウェラ ana weraとよばれるmaéをやどした人間であり、妖術者としてのすべての能力をかねそなえた真の意味での妖術者 (polo éo no'o ola welu) は、すべて女性である。これにくわえ、アナ・ウェラは、夜 (ola kobé) になると妖術者の身体からでて (wa'u)、ガカ gakaとよばれる鳴き声をあげながら活動をはじめが、これとおなじように、タナ・ワトゥ（土地神）もまた、夜間、土地からでて (wa'u)、ガカを発しながら、あたりを飛びまわるのだといわれる [杉島 1986a]。

4・3 その他の超自然的存在

農耕のサイクルと多少なりとも関係をもつ、その他の超自然的な存在について、手短な説明をくわえておくことにしよう。

1) ニトゥ nitu (霊) : これは、森（とりわけそこに生育する草木）にやどる霊的な存在であり、開墾のために森を切りひらいたり、建材をえるために樹木を伐採するときなどに、強い関心がむけられるようになる。なぜならば、そのようなときに、運悪くニトゥ・レエ nitu ré'é (悪いニトゥ) に遭遇する (gena) と、命をおとすこと

にもなりかねないと信じられているからである。

2) ニトゥ・パイ nitu pa'i (直訳: 護る霊; 意識: 祖霊) : 上記のニトゥとにかよった名前をもっているが, ニトゥ・パイとは, 次章でくわしくのべるように, 屋内のウイス・ルル wisu lulu (祖霊の座) とよばれる場所にあつまる祖霊を意味する。

3) フェング・レエ fénggé ré'é (悪いフェング) : この精霊は, いつもあたりをうろつきまわり, 食物(肉や米)を盗もうとする食欲な精霊である。たくさんあつたはずの食物が, いつのまにか少なくなっているときには, フェング・レエが盗んでいったのだといわれる。したがって, たくさんの食物が一箇所にあつめられるときには, あらかじめニジョ・ポケ・フェング・レエ nijo poké fénggé ré'é (フェング・レエをおいはらうための呪文)をととなえ, フェング・レエをおいはらっておく必要がある。だが, フェング・レエは, 食物を盗むことができるだけであり, 人間に危害をくわえることはない。なお, フェング・レエの出自, 性別, 容姿などについて, はっきりしたことはなにも知られていない。

4) イネ・レケ iné léké (直訳: モダマの母; 補足: モダマというのは, 学名で Entada phaseoloides とよばれる蔓木) : イネ・レケはきわめて危険な存在であり, イネ・レケと言葉をかわしたり, 食物をもらったりしただけでも, 人間は死にいたるのだとされる [cf. 杉島 1988b]。イネ・レケの起源を説明する神話によれば, イネ・レケとは, 一種のポロ・リア polo ria (大妖術者)であり, かつてはリセ地域の近くにすんでいたのであった。その首領であるイエIéは, ングラ氏族 (Embu Ngéra) の祖先のひとりであるレラ・ングラ Léra Ngéra の姉妹, モレ・ングラ Moré Ngéra (図4参照)を誘拐して妻にした。それをきっかけに, イエは, レラ・ングラによって殺害され, 残党たちは, モレともどもゲタ・ホロ・タナ ghéta holo tana (直訳: 上方にある土地の頭; 意識: フローレス島の東端部)に逃走し, 現在にいたるまで, そこにすんでいるのだとされる [杉島 1987e, 1987g]。

5) モロ・ングレ moro nggelé (翻訳不能) : モロ・ングレは, 海のかなたからやってくる首狩人であり, リオ族の人々は, モロ・ングレをあくまでも人間としてとらえている [杉島 1985b]。しかしながら, モロ・ングレは, 一定の時期にしか出沒しないという点で, 上記のイネ・レケとおなじような特徴をもっている。

6) アタ・ポロ ata polo (妖術者) : 妖術者については, これまでの記述のなかで多少なりともくわしくのべてきたので, ここで, その内容をくりかえす必要はないと考えられる。ただし, つぎのことを補足的のべておくことにしたい。妖術者は, タナ・ワトゥの配下であるとはいえ, 従順な配下とはみなされているわけではない。つ

まり、妖術者は、人肉を食べたいという、みずからの欲望にしたがって、まっとうな人間をも殺める危険な存在なのであり、そのために、人々は、できるだけ妖術者たちとの相互交渉をひかえるようにするのである [杉島 1986a]。

具体的にのべるならば、マキ・ンドリ・ワンゲでは、ニコラウス・ポンゴ Nikolaus Pongoの妻、マルティヌス・バサ Martinus Basaの妻、ランベルトゥス・ウォロ Lambertus Woloの妻、イグナシウス・マリ Ignasius Maliの妻、それにトビアス・ドシ Tobias Dosiの妻 (図7参照) などが妖術者 (polo éo no'o ola welu) として恐れられている。だが、その夫たちも、妻からの影響をうけて、なかば妖術者になってしまっているのだといわれる [cf. 杉島 1986a]。だが、まだ結婚してまもないトビアス・ドシについては、まだ、そのような話は聞かれない。

第 5 章 農耕儀礼の舞台装置

5・1 民俗方位

この節では、村、家、畑といった、農耕儀礼の舞台装置を記述してゆくわけであるが、そのまえに、まず、リオ族の民俗方位についてのべておくことにしたい。

リオ語で話をするとき、われわれは、民俗方位をつねに頭のかたすみにいれておく必要がある。それというのも、人や物が特定の場所に存在することや、特定の場所から特定の場所へと移動することを表現する場合には、かならずといってよいほど、ゲタ ghéta、ゲレ ghélé、ラウ lau、ガワ ghawa、ガレ ghalé、メナ mena などといった方向を指示する前置詞をもちいなければならないからである。

このような方向を指示する前置詞の体系を理解することは、そうむずかしいことではない。だが、それを使いこなすことは困難であり、リオ族の人々でさえも、不慣れた土地では、しばしば、まちがいをおかすことがある。なぜならば、リオ族の民俗方位には、東、西、南、北のような固定した参照点が存在しないからである⁵⁵⁾。

まず、村や畑といった狭い範囲の空間に適用される方向指示の前置詞の体系からのべてゆくことにしよう。以下では、この体系を「I型の体系」とよぶことにする。リオ族が居住する地域の大半は、起伏の多い山岳地帯であり、どこまでいっても平坦な土地などというものは存在しない。リオ族の民俗方位の体系は、この事実を暗黙の前提にしているように思われる。それというのも、I型の体系をもちいる場合、まず知らなければならないのは、ゲタ（上流・山の方向）とラウ（下流・海の方向）、もしくはゲレ（斜め上）とガワ（斜め下）の方向だからである。

ゲタとゲレ、ラウとガワのちがいは、つぎのように説明することができる。村（の地面）や畑は、一見するところ、平坦であるようにみえる場合がある。だが、その周囲に目をやると、村や畑は、つねに山腹、尾根、それに山のすそ野などに存在し、水の流れる方向はさだまっている。このような場合に適用されるのが、ゲタとラウであり、土地が傾斜していることがあきらかである場合には、ゲレとガワが適用される。だが、ゲレとゲタ、ガワとラウは、実際には、おなじ方向に適用される可能性が高い。そのために、ゲタとゲレ、ラウとガワは、ゲタ・ゲレあるいはラウ・ガワといったように、熟語としてもちいられる場合が多い。

図13のように、このゲタ（ゲレ）とラウ（ガワ）とをむすぶ軸には、メナとガレと

をむすぶ方位軸が直角にまじわっている。だが、このメナとガレをむすぶ方位軸は、ゲタ（ゲレ）とラウ（ガワ）をむすぶ軸にとって二次的である。それというのも、ゲタ（ゲレ）とラウ（ガワ）の方位を知らずに、メナとガレの方位を決定することはできないからである。

以上のような説明からあきらかなように、Ⅰ型の体系は、周囲の地形を前提として、せまい範囲の空間に適用される。そのために、どうしても多中心的なものとならざるをえない。たとえば、aという村とbという村が、Aという山の中腹とBという山の中腹に存在し、かつ、a村とb村は、谷をはさんでむかいあって存在しているとしよう。このような状況において、a村とb村におけるゲタ（ゲレ）、ラウ（ガワ）、メナ、ガレという4つの方位は、180度のずれをもつことになる。

つぎに、視野をもう少しひろげ、政治共同体の領地の全体やその周囲の地域に適用される、「Ⅱ型の体系」についてのべることにしよう。Ⅱ型の体系とⅠ型の体系との相違点は、つぎのことにある。その第1点は、Ⅱ型の体系では、ゲタとラウという方向指示の前置詞がつかかわれないことであり、その第2点は、ゲレとガワとをむすぶ方位軸が、地形とはべつの基準によって設定されることである。つまり、Ⅱ型の体系では、海が基準になるのであり、メシ・アタ・ファイ Mesi Ata Fai（直訳：女の海；意訳：フローレス島の北にひろがるフローレス海, Flores Sea）の方向がゲレ（斜め上）となり、メシ・アタ・ハキ Mesi Ata Haki（直訳：男の海；意訳：フローレスの南にひろがるサブ海, Savu Sea）の方向がガワ（斜め下）となる。そして、Ⅰ型の体系とおなじように、それに直角にまじわるかたちでメナとガレをむすぶ方位軸が設定される。

2・2でのベタアタ・ンゴロ（おりてきた人）という表現の背景にあるのは、このⅡ型の体系であり、アタ・ンゴロであるクネ・マラ人 (Ata Kuné Mara, 図4参照) は、フローレス島の北岸にあるサダ岬 (Ngalu Sada) にたどりつき、そこから、ファタ・ンドボ Fata Ndopo村に「おりてきた」のだといわれる（図2参照）。

このⅡ型の体系とⅠ型の体系は、つぎにのべるような意味で、相互に関連しあっている。リオ族の政治共同体は、妻の与え手である先住者（アタ・ンゴロ）と妻の受け手である来住者との婚姻連帯を基盤にしている場合が多いが、先住者の代表者が居住する家もしくは村は、来住者の居住する家もしくは村からみて、ゲタもしくはゲレの方向に存在することが一般的である。たとえば、リセ地域であるならば、クネ・マラ人の代表者であるモサ・ラキ・イネ・アメ mosa laki iné amé（妻の与え手の首長）の居住するファタ・ンドボ Fata Ndopo村は、表2に記載されている首長たちのすむ村

のなかで、もっともゲレ（斜め上）の方向に存在し、ラシ氏族の始祖であるラシ・レウ Rasi Lé'uは、もとをただせば、ンプリ地域（図2参照）というガワ（斜め下）もしくはラウ（下流）に存在する場所からの出身者であった。

また、リセ・デトゥ地域を例にとると、ジェケ氏族(Embu Jeké)の代表者が居住する村(Wolo Féo)は、ラシ氏族の代表者たちがすむ村(Wolo Waru)からみて、よりゲレもしくはゲタの方向に存在する。2・2でのべておいたように、ジェケ氏族の代表者は、ラシ氏族の代表者にとって妻の与え手の関係にたち、それゆえに、モサ・ラキ・イネ・アメ(妻の与え手の首長)とよばれる。

これにくわえ、ンゲラ地域(Tana Nggéla)――その位置は、図12から知ることができるが、図12ではNggelaと表記されている――の成立は、先住者の首長の娘、Nggélaと海(Mesi Ata Haki)の彼方からやってきたモサ・ラキ・プウ mosa laki pu'u (根本の首長)の始祖との結婚に由来するのだといわれ、現在でも、先住者の首長の地位をいまにつたえるモサ・ラキ・イネ・アメ mosa laki iné amé (妻の与え手の首長)のすむ家は、モサ・ラキ・プウのすむ家よりも、おなじ村のなかで、よりゲタ(上流)の方向に存在する。そして、これに類する村や家の配置は、ウォロ・ジタ地域(Tana Wolo Jita)――図12では、W. Djitaと表記されている――やブー地域(Tana Bu, 図2参照)にもみられる。

つぎに、フローレス島の全体に適用される「Ⅲ型の体系」についてのべることにしよう。Ⅲ型の体系では、ゲタとガレという2つの方向指示の前置詞がもちいられる。フローレス島の東端は、ホロ・タナ holo tana (土地の頭)とよばれ、西端は、エコ・タナ éko tana (土地の尾)とよばれるが、フローレス島の東端に言及するときには、つねにゲタ・ホロ・タナ ghéta holo tana という表現がもちいられ、フローレス島の西端に言及するときには、つねにガレ・エコ・タナ ghalé éko tana という表現がもちいられる。

このⅢ型の体系におけるゲタとガレという方向指示の前置詞は、沖縄の民俗方位におけるアガリ(東)とイリ(西)という言葉のもつ語感と類似している。それというのも、垂直方向の上下関係に適用される「Ⅳ型の体系」では、ゲタとガレという2つの方向指示の前置詞がもちいられるわけであるが、この体系において、ゲタは上方、ガレは下方に適用されるからである。すでにのべたように、タナ・ワトゥとウラ・レジャに対する祝詞のなかでは、ドゥア・ゲタ・ルル・ウラ、ンガエ・ガレ・ウェナ・タナ du'a ghéta lulu wula, ngga'é ghalé wena tana (月の上の天空神よ、土の下の土地神よ)という儀礼言語がもちいられるが、これなどは、Ⅳ型の体系の典型的な使

用例だといえる。

つぎに、「V型の体系」についてのべることにしよう。この体系は、ゲレとガワという2つの方向指示の前置詞から構成され、フローレス島と海の彼方との関係を表現するときにもちいられる。つまり、海の彼方にはガワ（斜め下）、フローレス島にはゲレ（斜め上）が適用されるのである。そのために、フローレス島からみると、海の彼方は、すべてガワ（斜め下）の方向に存在することになり、たとえば、「オランダにゆく」という文章をリオ語に翻訳すると、ンバナ・ダ・ガワ・ベランダ mbana da ghawa Belanda（斜め下にあるオランダにゆく）という文章になる。

このV型の体系と関連する2つの事柄を指摘しておくことにしたい。そのひとつは、ガワ・プウ・スア ghawa pu'u su'a（斜め下の鉄の源に）という表現であり、これは、海の彼方にある「外国」の総称としてもちいられる。たとえば、アク・バレ・ワロ・ダ・ガワ・プウ・スア aku bhalé walo da ghawa pu'u su'a（私は鉄の源にかえる）といえ、これは、オランダ人であれ、日本人であれ、外人が故郷にかえることを意味する。したがって、この表現は、鉄が外来の産物であることを含意するわけであるが、のちほどのべるように、鉄製品がタナ・ワトゥを遠ざけるためにもちいられるのに対し、鉄製の斧がウラ・レジャ（天空神）のよりしろとして解釈されることや、スア su'a という言葉が、鉄という金属を意味すると同時に、ウラ・レジャのよりしろであるアウ竹でつくった掘り棒（やアウ竹に鉄の先端部をとりつけた掘り棒）を意味することはきわめて興味ぶかい。

またV型の体系との関連で指摘しておきたい、もうひとつの事柄は、V型の体系とII型の体系との関連である。V型の体系において、海の彼方は、ガワ（斜め下）の方向に位置づけられるわけであるが、この海は、ガワの方向にあるがゆえに、メシ・アタ・ハキ（直訳：男の海；意識：サブ海）でなければならない。他方、海の彼方からやってきたクネ・マラ人（Ata Kuné Mara）の祖先は、ゲレ（斜め上）の方向にあるサダ岬にたどりついたのだといわれる。この海は、ゲレの方向に存在するがゆえに、メシ・アタ・ファイ（直訳：女の海；意識：フローレス海）でなければならない。そして、クネ・マラ人に対して妻の受け手の関係にたつラシ氏族（Embu Rasi）の始祖は、ガワの方向からやってきたのだといわれる。したがって、妻の与え手は「女性」やゲレと関係づけられ、妻の受け手は「男性」やガワと関連づけられているのである。

方向指示の前置詞の体系には、以上でのべた5つの体系のほかに、屋内の空間に適用されるVI型の体系があるが、このVI型の体系については、のちほどくわしくのべることにしよう。

5・2 村

多くの場合、村落共同体の内部にはいくつかの村 (nua) が存在するが、そのひとつには、ウェワ (首長を代表者とする父系リネージ) の全成員のための家である、オネ・リア oné ria (大きな家) もしくはオネ・タナ・ワトゥ oné tana watu (土地神の家) とよばれる家屋がたてられている。普段、このオネ・リアには、首長 (とその妻子) が居住しており、マキ・ンドリ・ワンゲの場合、オネ・リアには、ヤコブ・ンドリ・ワンゲ Yacob Ndori Wanggé (図7参照) とその妻子が居住している。

オネ・リアがたてられている村を、かりに「本村」とよぶならば、この本村の周囲には、より規模の小さい「分村」が散在する。マキ・ンドリ・ワンゲの場合、ウォロ・レレ村が、この本村にあたる (図5, 写真1参照)。本村には、オネ・リアのほか、首長以外の人々がすむオネ oné とよばれる通常の民家もたてられている。その数は、通常20戸から30戸程度であり、また、分村には、10戸から20戸程度のオネがたてられている (表3参照)。

これらの家屋は、村落のなかで円環状に配置されており、家屋の戸口は、この円環の内側にむけられている。そして各家屋の後方もしくは斜め後方には、畑の収穫物を貯蔵するための穀物倉 (kebo) がたてられている。

家屋と穀物倉とがおりなす、この円環の内側は、ハンガ hanga とよばれる広場になっており、そこには、本村の場合、ハンガ hanga とよばれる石積みの円形広場とヘダ heda とよばれる建物が存在する。また分村の場合には、やはりハンガとよばれる広場と、ヘダと類似した形態をもつクウ kuwu とよばれる建物が存在する。このヘダおよびクウは、人々が自由にあつまって話のできる集会所として利用されているが、かつては未婚の男性が寝泊りする、一種の若者宿としても利用されていたのだといわれる。したがって、ヘダとクウは、にかよった機能をもっているが、この両者の決定的なちがいは、ヘダにのみ首長たちの集会所という、第3の重要な機能が付与されているということである。また、ハンガには、数多くの墓が存在する (図14参照)。

村内の空間には、すでにのべたようにI型の体系が適用される。したがって、村内の空間には、ゲタ (上流・山の方向) もしくはゲレ (斜め上), ラウ (下流・海の方) もしくはガワ (斜め下), メナ, ガレという4つの方位が設定されているわけであるが、村内のもっともゲタの部分は、ウル・ヌア ulu nua (村の頭) とよばれ、もっともラウの部分は、エコ・ヌア éko nua (村の尾) とよばれる (図13参照)。

エコ・ヌアには、ワトゥ・ジュ・アンギ watu ju angi (ジュ・アンギの石) とよばれる大きな石がおかれており (図14参照), 村内に多数の死者がでて、それがイ

ネ・レケ（4・3参照）のせいであると判断される場合には、このワトゥ・ジュ・アンギでイネ・レケに供物を供える儀礼がおこなわれる⁵⁶⁾。

5・3 家

5・3・1 家屋の平面分割

家屋には、オネ oné とオネ・リア oné ria もしくはオネ・タナ・ワトゥ oné tana watu（土地神の家）とよばれる2種類の家屋があるが、この2種類の家屋は、基本的にはおなじ構造をもっている（図15, 16参照）。以下では、家屋の平面分割の構成と家屋の内外に存在する場所や物について、概略的な説明をくわえることにする⁵⁷⁾。

1) オネ oné（居間）⁵⁸⁾：家屋がオネとよばれることからわかるように、居間（oné）は、家屋の全体を代表する空間である。居間は、家にすむ者たちにとって寝食の場となる多機能的な空間であり、そこには、屋内の他の空間にはみられないさまざまな物や場所が密集している。

2) マガ・ロオ maga lo'o（小さなマガ）：マガ・ロオは、外部にむけてひらかれた接客の空間であり、村の内外をとわず、家の外からやってくる者は、このマガ・ロオにおいてなんらかの対応をうけることになる。その場合、マガ・ロオに座をしめるのは男たちだけであり、女（子供）は、居間（oné）のなかに座をしめることになる。

3) マガ maga：オネのマガとよばれる空間は、建築構造上、オネ・リアのマガ・ペーワと一致する。しかしながら、平面分割のなかにしめるマガの位置は、オネ・リアのマガ・ロオとおなじであり、外部にむけてひらかれた接客の空間になっている。これと呼応するかのように、オネのマガ・ロオは、マガにはいるための踏み台に「格下げ」されている。

ここで指摘しておくべきことは、マガ・ロオやマガが「外」(sia)と境をせつする空間だということである。このことを端的にしめしているのは、つぎのような表現である。居間にはいることは、ナイ・ゲタ・オネ nai ghéta oné（居間の上にあがる）と表現される。これに対し、マガ・ロオやマガにでることは、ワウ・ガレ・シア wa'u ghalé sia（外の下にでる）、ワウ・ガレ・マガ・ロオ wa'u ghalé maga lo'o（マガの下にでる）、ワウ・ガレ・マガ wa'u ghalé magaなどと表現される。だが、マガ・ロオやマガにでることは、完全に「外」にでるのとは区別される。つまり、完全に外にでることもまた、ワウ・ガレ・シアと表現されるが、マガ・ロオやマガから地面におりることは、さらにワウ・ガレ・タナ wa'u ghalé tana（土の下におりる）と表現

され、反対に、地面からマガ・ロオやマガにあがることは、ナイ・ゲタ・マガ・ロオ nai ghéta maga lo'o (マガ・ロオの上にあがる) もしくはナイ・ゲタ・マガ nai ghéta maga (マガの上にあがる) と表現されるからである。

このような説明からあきらかになるのは、IV型の体系が、居間とマガ・ロオやマガとの位置関係を表現するうえでもちいられていることであり、マガ・ロオやマガが、ガレ・タナ ghalé tana (地面の下) とゲタ・オネ ghéta oné (居間の上) との中間に位置していることである。

4) マガ・ベーフ maga béwa (高いマガ) : マガ・ベーフは、居間 (oné) とマガ・ロオとのあいだにあって両者を媒介するような空間である。しかしながら、この空間は、すでに内側 (oné) にふくまれており、オネ・リアの場合には、マガ・ロオとマガ・ベーフとをへだてる扉 (péré) がとりつけられている。

5) レンド rendo : オネ・リアには、レンドとよばれる空間が2つあり、右側のレンドには、ンボラ・カド mbola kadho とよばれる金の財宝をはじめとする貴重品がおさめられている。だが、左側のレンドは、上記のオネとおなじように、寝食の場所となっている。

6) ルル lulu : このルルもまた、上記の居間 (oné) や左側のレンドとおなじように、寝食の場として利用される。図16をながめると、オネ・リアには、つねにルルが存在するかのような印象をもってしまいが、実際には、ルルをもたないオネ・リアも数多く存在する。

7) リバ ribha : この空間は、戦争の勝敗をうらなうためにジェンギ・フェオ je-
ngi fêo (ククイノキの実を燃やす) とよばれる卜占がおこなわれる場所であった。筆者の知るかぎり、リバは、ウォロ・レレ村のオネ・リアにだけ存在する。

5・3・2 家屋内に存在する場所と物

つぎに、家屋の内外に存在する物や場所について、概略的な説明をくわえることにしよう。

1) 炉 (waja) : 経済的に余裕のある男性は、一夫多妻婚をおこなうことが、かつては普通におこなわれており、それぞれの炉には、妻が1人ずつ配置されていた。ウォロ・レレ村のオネ・リアには、現在でも、「右側の炉」 (waja nggana) , 「左側の炉」 (waja nggéu) , 「下流後方の炉」 (waja lau longgo) , 「上流後方の炉」 (waja ghéta longgo) , 「マガ・ベーフの炉」 (waja maga béwa) , 「レンドの炉」

(waja rendo) という6つの炉が存在するが、この数は、オネ・リアに居住できる妻の数と一致している。そのなかで、右側の炉は、屋内に存在するすべての炉を代表するワジャ・プウ waja pu'u (根本の炉) であり、そこには第1妻が配置されていた。

2) レケ・ペラ leké pera (こすりつける柱) : 右側の炉のすぐ下には、レケ・ペラとよばれる土台柱が存在する。この土台柱は、床下に存在するすべての土台柱を代表するレケ・プウ leké pu'u (根本の土台柱) であり、タナ・ワトゥの配下である妖術者が家屋に出入りするための通路として認識されている。また、タナ・ワトゥに來臨をねがうときには、ナイ・ガル・ペケ・ブク・ルケ・ブク・ルケ nai gharu peké buku leké buku leké (足の指をしっかりとふんばって、そこにある土台柱の節々をのぼってきてください) などといった儀礼言語がもちいられるが、レケ・ペラが「根本の土台柱」であることを考えるならば、レケ・ペラは、妖術者ばかりでなく、タナ・ワトゥが家屋に出入りするための主要な通路になっているのだといえよう。

このような解釈を支持するのは、つぎのような禁忌である。すなわち、オネ・リアの場合、レケ・ペラのすぐ上にある右側の炉では、現在でも鉄でつくられた鍋 (podo su'a) や釜 (hawa su'a) をつかうことが禁止されている。すでにのべたように、鉄がタナ・ワトゥを遠ざけるためにもちいられることを考えるならば、この禁忌は、タナ・ワトゥの通行を妨害しないための配慮なのだといえよう。

3) ウィス・ルル wisu lulu (祖霊の座) : オネ・リアやトゥカ (ウェワ―首長を代表者とする父系リネージュ―の下位分節体) の長が居住するオネの居間 (oné) の右側奥には、祖霊たちのあつまるウィス・ルルとよばれる場所が存在する。そこには、ワトゥ・ウィス・ルル watu wisu lulu (祖霊の座の石) とよばれる、いくつかの石がおかれており、祖霊に供えられる食物は、この石の上にのせられる。トゥカの長が居住するオネのワトゥ・ウィス・ルルは、オネ・リアのワトゥ・ウィス・ルルを分与したものなのだといわれる。

なお、ウォロ・レレ村のオネ・リアのウィス・ルルには、ワトゥ・ウィス・ルルのほかに、サウ sau とよばれる刀や儀礼用の斧 (taka) がおかれており、また、その上の壁面にとりつけられているオラ・テオ ola téo (物を掛けておくための突起物) には、豊穡をもたらすワトゥ・ニパ watu nipa (蛇の石) とよばれる石をいれた肩かけバッグ (rémbi) や⁵⁹⁾、農耕儀礼においてもちいられるンボラ mbola (儀礼用の肩かけカゴ) がかけられている。

4) ンボラ・カド mbola kadho : ンボラ・カドとは、ウェワの成員によって代々蓄積され、首長によって保管されてきた金の総称であり、そのなかには、さまざまな金

の装飾品がふくまれている。この金は、別名ンガウ・タナ・ワトゥ ngawu tana watu (土地神の金) とよばれることからわかるように、タナ・ワトゥにあたえられた金なのであり、首長といえども、この金を売却したり、婚資としてもちいたり、それになにかを買ったりすることは禁止されている。また、農耕儀礼や首長の就任式などといった特別の場合をのぞき、ンボラ・カドがおさめられている箱をあけたり、ンボラ・カドを身につけることはできない。実際にはなかなかできないことであるが、ンボラ・カドの箱をあけたときには、わずかでも金を「足しいれてやる」 (pusi) 努力がなされる。

なお、ンボラ・カドの一部は、ワトゥ・ウィス・ルル (祖霊の座の石) やンゲボ・ポド (2・5 参照) とともに、それぞれのトゥカに分与されており、この3者が分与されているからこそ、各トゥカの長は、のちほどのべる「村落共同体内の儀礼」を主催することができるのだといわれる。

5) ベンガ・トコ bénga toko: オネ・リアの居間 (oné) の中央奥には、ベンガ・トコとよばれる一種の板壁がとりつけられており、多くの場合、そのおもての面 (戸口の方をむいた面) には、女性の乳房の彫刻がほどこされている。ただし、ウォロ・レレ村のオネ・リアの場合には、上記のンボラ・カドを身につけた女性の上半身像が彫刻されている [杉島 1987b] 。

6) バク bhaku: ウォロ・レレ村のオネ・リアには、レナ léna とよばれる回廊状の中二階がもうけられており、ンボラ・カドのちょうど真上の部分には、ンドリ・ワング Ndori Wanggé の父であるワング・ンベテ Wanggé Mbété (表 2, 図 4, 図 7 参照) の遺骨をいれたバクとよばれる石の箱がおかれている。

7) サガ・ウラ・レジャ saga wula leja (天空神のよりしろ)⁶⁰⁾: オネ・リアの棟木をささえる 2 本の支柱 (mangu) のうち、右側の支柱にはサガ・ウラ・レジャとよばれるものがしばりつけられており、ウラ・レジャへの供物は、その受け皿の部分におかれる (写真 2 参照)。また、サガ・ウラ・レジャとよばれるものは屋外にもあり、それは、家屋の前方右側の軒先と地面とをつなぐようなかたちでたてられている (写真 3, 図 15, 図 16 参照)。屋内のウラ・レジャは、木で作られているのに対し、屋外のサガ・ウラ・レジャは、アウ au とよばれる硬い竹 (学名不明) でつくられている。だが、ウラ・レジャに降臨をねがうときには、ワウ・ノオ・マング・アウ、ンゴロ・ノオ・ソク・ロー wa'u no'o mangu au, nggoro no'o soku lo (アウ竹の支柱をつたっておりてきてください、ソク・ローという屋根の部材をすべりおりてきてください) といったように、サガ・ウラ・レジャのとりつけられている支柱が、あた

かもアウ竹でできているかのように表現される。また、棟の中央部には、マタ・リア mata ria とよばれる、アウ竹を割りひらいた受け皿状のものがとりつけられており、これは、供犠された動物（もしくは人間）の頭をウラ・レジャのために供えるときにつかわれる。したがって、アウ竹は、ウラ・レジャのよりしろとしてもちいられるべき材料なのだといえる。なお、屋外のウラ・レジャとマタ・リアは、カトリック教会からのつよい指導のために、マキ・ンドリ・ワンゲとその周辺地域では、しだいに姿を消しつつある⁶¹⁾。

8) サガ・タナ・ワトゥ saga tana watu (土地神のよりしろ) : ウォロ・レレ村のオネ・リアの前庭には、サガ・タナ・ワトゥとよばれるものがたてられており、タナ・ワトゥに供えられる供物は、その受け皿の部分におかれる。サガ・タナ・ワトゥの支柱は、耐久性にとむナンバンサイカチ (ndopo) の木でつくられており、受け皿の部分は石でつくられている (写真4, 図16参照)。だが、筆者の知るかぎり、他の村落共同体に存在するオネ・リアの場合、このようなサガ・タナ・ワトゥはたてられていない。

上記の「右側の炉」, 「左側の炉」, 「上流後方の炉」, 「下流後方の炉」といった名称が暗示するように、家屋には、右と左、前と後の方向があり、家屋の内側から戸口をむいてすわり、右手の方向が「右」 (nggana) , 左手の方向が「左」 (nggéu) , 前方が「前」 (nia) , 後方が「後」 (longgo) となる (図17参照)。

すでにのべたように、居間とマガ・ロオ (もしくはマガ) との位置関係を表現するときには、IV型の体系が適用される。だが、これとはべつに、家屋内の空間には、VI型の体系が適用される。つまり、前方にはガワ (斜め下) , 後方にはゲレ (斜め上) という方向指示の前置詞が適用されるわけであるが⁶²⁾ , このガワとゲレをむすぶ方位軸と直角にまじわる方位軸の両端は、いわば「空いた」状態にあり、そこには、村内空間に適用される方向指示の前置詞が代入されるようになっている (図16, 図17参照)。これが、I, II, III, IV, V型の体系とはべつに、VI型の体系を設定した理由にほかならない。

このVI型の体系は、つぎにのべるような意味でIV型の体系と微妙に関係しあっている。つまり、VI型の体系は、居間 (オネ・リアの場合には、居間、レンド、ルルをふくむ空間) , マガ (オネ・リアの場合にはマガ・ベーワ) , マガ・ロオといった、それぞれの区画内の位置関係を表現することはできるが、区画間の関係を表現することはできないのである。にもかかわらず、居間のもっともガワ (斜め下) の部分は、マガのもっともゲレの部分と接しており、マガのもっともガワの部分は、マガ・ロオの

もっともゲレ（斜め上）の部分と接している。したがって、屋内の平面空間は、Ⅳ型の体系とⅥ型の体系がくみあわされる結果、「斜め上」から「斜め下」にいたる階段状の空間として構成されることになる。

このように屋内の平面空間をとらえるならば、Ⅱ型の体系が適用される政治共同体の領地とおなじような空間構成が、家屋にもみられることがあきらかとなる。すなわち、女性は、来客がある場合、ゲレ（斜め上）の方向にある居間に座をしめ、男性は、ガワ（斜め下）の方向にあるマガ・ロオないしはマガに座をしめる。また、オネ・リアの場合、居間のもっともゲレの部分には、女性の乳房の彫刻がほどこされたベンガ・トコがとりつけられており、その反対の方向にある軒先には、サガ・ウラ・レジャ（天空神のよりしろ）がとりつけられている。サガ・ウラ・レジャを女性の乳房の彫刻と対比する理由はのちほどあきらかとなろう。

5・4 畑

農耕儀礼の観点からながめるならば、畑には4つの種類がある。その第1番目のものは、パキ paki とよばれる儀礼がおこなわれるウマ・パキ uma paki であり、リセ・ンゴンデ・リアではウォロ・レレ Wolo Lélé 村にすむ首長 (ria béwa)、リセ・ロウォ・ボラではベラ・ンゴ Bela Nggo 村にすむ首長 (mosa laki)、リセ・クル・ランデではラテ・ンゴジ Raté Nggoji 村にすむ首長 (mosa laki pu'u)、そして、それぞれのタナ・ロオでは、その所有者だけがパキをおこなう権利をもっている。ただし、かれらは名目上の耕作者であり、実際には他の者に命じてパキをおこなわせている⁶³⁾。ウマ・パキは、数メートル四方のきわめて小さな畑であり、収穫物は、皆無に近いといっても過言ではない。この畑を以下では、「パキ畑」とよぶことにしよう。

第2番目の畑は、村落共同体の長が耕作する、ウマ・ングア・バプ uma nggua bapu とよばれる畑であり、それぞれの村落共同体には、この種の畑がひとつずつ存在する。以下では、ウマ・ングア・バプを「祭祀畑」とよぶことにしよう。現在、祭祀畑は数メートル四方のきわめて小さな畑にすぎない。しかしながら、村落共同体の長につかえる奴隷が数多くいた時代には、この豊富な労働力をつかい、かなりひろい祭祀畑がつくられていた。

第3番目のものは、ウェワ（首長を代表者とする父系リネージ）の下位分節体であるトゥカ tuka（サブ・リネージ）の長が耕作するウマ・ングア uma nggua、ウマ・ピグ uma pigu、ウマ・ピグ・ウェラ umapigu wera などとよばれる畑であり、以下では、

この種の畑を「儀礼畑」とよぶことにしよう。

なお、ウォロ・レレ村にすむ首長 (Yacob Ndori Wanggé, 図4, 図7参照) は, リア・ペーワ, マキ・ンドリ・ワンゲ (とよばれる村落共同体) の長, それにトゥカ・ワンゲ・ンベテ (とよばれるトゥカ) の長をかねているので, 上記のパキ畑, 祭祀畑, 儀礼畑という3種類の畑を耕作することになる。

第4番目のものは, 首長でも, トウカの長でもない者によって耕作される畑であり, ウマ uma (畑) とよばれる。この畑を対象として農耕儀礼がおこなわれることはない。以下では, このような畑を「通常の畑」とよぶことにしよう。

以上でのべた4種類の畑には, 村内空間の場合とおなじように, I型の体系が適用され, 畑のなかで, もっともゲタ (上流・山の方) もしくはゲレ (斜め上) の部分は, 「頭」 (ulu) とよばれ, もっともラウ (下流・海の方) もしくはガワ (斜め下) の部分は, 「尾」 (éko) とよばれる。

ところで, 畑には女性としての作物が栽培され, 畑の下端には, イネ・パレ (稲の母) の兄弟Lakaと関連づけられる男性としての稲が栽培されるわけであるが, これとおなじような空間構成が, II型の体系が適用される政治共同体の領地やIV型とVI型の体系が適用される屋内の平面空間にもみられることは, すでにのべたとおりである。

第 6 章 農耕サイクルと農耕儀礼

6・1 農耕活動の概略

リオ族の伝統的な生業は、陸稲 (paré) , キャッサバ (uwi kaju) , トウモロコシ (jawa) などを主作物とする焼畑耕作であるが、この3種類の作物のなかで、もっとも高い価値が付与されているのは陸稲である⁶⁴⁾。

表5には、焼畑耕作の過程が概略的にまとめられているが、ここで補足しておきたいのは、この過程が、かならずしも毎年くりかえされるわけではないということである。

毎年開墾されるパキ畑をのぞくと、リセ地域の人々は、ほぼ2年に1回の割合で開墾をおこなう。開墾された新畑 (uma ndu'a もしくは uma api nu) では、トウモロコシをふくむ野菜類 (uta) や稲が栽培される。

2年目の畑 (uma huta) には、上記のような作物とともに、キャッサバ、サツマイモ (ndora) , タロイモ (rosé) , ヤムイモ (uwi) ーただし、タロイモとヤムイモは食料としてはあまり重要ではなく、また、植えつけも積極的になされているとはいいがたいーなどが栽培されるが⁶⁵⁾ , 開墾をおこなう必要がない以上、ンゲティ ngeti (伐採の準備) からトカ・ヘベ toka hêbé (土砂の流出止め作り) までの過程をおこなう必要はない。

同様に3年目の畑の場合も、ンゲティからトカ・ヘベまでの過程は不要であり、そこには、主としてキャッサバ、サツマイモ、タロイモ、ヤムイモなどが栽培される。したがって、人々は、表5に記されている全過程を2年に1回の割合でおこなうとともに、ンゴロ ngoro (種まきまえに畑にはえている雑草をとりのぞく作業) から収穫にいたる過程を、2年目および3年目の畑でおこなうのである。

なお、トウモロコシは、1年に3回の種まきがおこなわれるが、そのそれぞれには、ジャワ・ワウ・パレ jawa wau paré (直訳：稲のにおいがするトウモロコシ；説明：稲といっしょに11月の下旬に種がまかれ、3月に収穫がはじめられるトウモロコシ) , ジャワ・デガ jawa dega (直訳：畑づくりのトウモロコシ；説明：10月に種がまかれ、1月に収穫されるトウモロコシ) , ジャワ・レジャ jawa leja (直訳：太陽のトウモロコシ；説明：6月に種がまかれ、乾季のさなかに収穫されるトウモロコシ) という名前がつけられている。このなかで、収穫量をもっとも多いのは、ジャワ・ワウ・パ

レであり、また、農耕儀礼がともなうのは、このトウモロコシだけである。

ただし、以上でのべたことは、通常の畑と儀礼畑を対象とするものであり、祭祀畑とパキ畑にはあてはまらない。なぜならば、パキ畑は、2年に1度ではなく毎年開墾され、祭祀畑とパキ畑では、キャッサバ、サツマイモ、タロイモ、ヤムイモが栽培されることはないからである。

過去において、畑は、3年間つかわれると、最低でも6～7年のあいだ休耕にされるのが普通であった（図18参照）。しかしながら、現在では換金作物としてコーヒー（kopi, インドネシア語からの借用語）、チョウジ（cengkeh, インドネシア語からの借用語）、カカオ（cokolat, インドネシア語からの借用語）、ククイノキ（リオ語名：fêo；学名：Aleurites moluccana）などといった作物が重要視されはじめたために、畑は、3年のあいだつかわれても休耕にはされず、上記のような換金作物が植えられてゆく場合が多くなってきている⁶⁶⁾。

水稻耕作の技術は1920年代に導入されたにすぎず⁶⁷⁾、またリオ族の居住地域の大部分は、複雑な地勢をもつ山岳地域である。したがって、現在でも水田（uma aé）の大半は、たとえばDesa Kota BaruやDesa Watu Neso（図2参照）といった、平地のひろがる場所に分布しているだけであり、山地部では、山間の谷間にごく小規模な水田がつくられているにすぎない。

水稻耕作は二毛作でおこなわれ、11月の下旬～12月の月上旬に植えられた稲は、5月の初旬～中旬にかけて収穫がおこなわれ、5月の下旬～6月の月上旬に植えられた稲は、11月の月上旬～中旬にかけて稲刈りがおこなわれる⁶⁸⁾。だが、マキ・ンドリ・ワンゲにおいては水田がごくわずかしかなく、また、その重要性も低いので、以下では水稻耕作の過程を記述の対象から除外する。なお、水稻耕作の過程と関連する農耕儀礼はまったく存在しない。

家畜としては、水牛（kamba）、豚（wawi）、鶏（manu）、犬（lako）などが保有されており、数としては少ないが、馬（jara）や山羊（rongo）、それに牛（sapi, インドネシア語からの借用語）なども飼われている⁶⁹⁾。これらの家畜のなかで、もっとも高い価値が付与されているのは水牛であるが、水牛の放牧地（kuru kamba）が開墾され、換金作物が植えられていったために、マキ・ンドリ・ワンゲとその周辺地域では、水牛がほとんどいなくなってしまった。しかしながら、Desa Tani Wodaとその周辺地域では、まだかなり多くの水牛が放牧されている。

また、かつては、サトウヤシ（リオ語：moké；学名：Arenga pinnata）が数多く栽培されており、その樹液を採取して、モケ・バイ moké ba'i（直訳：苦いモケ；説明

：サトウヤシの樹液にヒロハノジアオイの樹皮をつけこんでつくった発酵酒) やモケ・アラ moké ara (モケ・パイを蒸留した酒) をつくったり⁷⁰⁾ , また樹液を煮つめてグラ・モケ gula moké (砂糖) をつくるのがさかんにおこなわれていた⁷¹⁾ 。かつてサトウヤシの栽培が重要な生業活動であったことは、つぎのような2つの事柄からうかがい知ることができる⁷²⁾ 。そのひとつは、祖霊や神々に対して豊作をねがうときとなえられる儀礼言語であり、そのなかでは、ガガ・ボオ gaga bo'o (開墾をおこなって満腹となる) という表現とケウィ・アエ kéwi aé (サトウヤシの樹液を採取する) という表現が対の関係におかれている。もうひとつは、火入れのときにサトウヤシを燃やしたり、若いサトウヤシを切りたおして、その樹芯 (hogé moké) を食べることが禁止されていることである。だが、その後、ココヤシがサトウヤシよりも重要視されるようになり、現在では、上記のような換金作物がココヤシよりも重要視されるようになってきている。

なお、表6には、1984年のウォロ・レレ村(海拔約1,000メートル)における降雨量と、行政村Desa Wolo Lele Aをふくむ Kecamatan Wolo Waru (ウォロ・ワル郡) の Ibu Kota Kecamatan (郡都) であるウォロ・ワル Wolo Waru (海拔約250メートル) における1976年から1983年にいたる降雨量の平均値、表7には1984年におけるウォロ・レレ村における月べつの平均気温と湿度が記されているので参照されたい(ウォロ・ワルの所在については図2を参照)。ウォロ・レレ村の降雨量、気温、湿度は、筆者が計測したものであり⁷³⁾ , また、ウォロ・ワルにおける降雨量は、H. Woda Gadho (Pemimpin Wilayah Kecamatan Wolowaru, Kantor Pertanian Kecamatan Wolowaru) によって計測されたものである⁷⁴⁾ 。

6・2 農耕儀礼の概略

農耕儀礼は、首長(村落共同体の長)やトゥカ(ウェワ―首長を代表者とする父系リネージュの下位分節体)の代表者によって主催される儀礼と、それ以外の儀礼に分類される。前者の儀礼は、それぞれの村落共同体の内部でおこなわれる儀礼であり、それに参加する人々の範囲が村落共同体の外にまでひろがることはない。以下では、このような儀礼を「村落共同体内の儀礼」とよぶことにしよう⁷⁵⁾ 。

これに対して、後者の儀礼は、リセ・ンゴンデ・リア、リセ・ロヴ・ボラ、リセ・クル・ランドを単位としておこなわれる(2・9参照)。以下では、このような儀礼を「村落共同体間の儀礼」とよぶことにしよう。他の政治共同体とはことなり、リセ

地域には、政治共同体の全体をまきこんだかたちでおこなわれる農耕儀礼は存在しない。

本稿では、村落共同体内の儀礼の例として、マキ・ンドリ・ワンゲ Maki Ndori Wanggé の長によって主催される儀礼とウェワ・ンドリ・ワンゲの下位分節体のひとつであるトゥカ・ンベテ・ワンゲ Tuka Mbété Wanggé の長によって主催される儀礼をとりあげることにする。なお、マキ・ンドリ・ワンゲの長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲ Yacob Ndori Wanggé は、ウェワ・ンドリ・ワンゲの長、トゥカ・ンベテ・ワンゲの長、それにリア・ベーワ ria béwa という3つの地位を兼任しているので（表2，図4，図6，図7参照），このことをはっきりと銘記されたい。

すでにのべたように、畑は4つの種類に分類されるが、首長（村落共同体の長）によって主催される儀礼は、祭祀畑を対象としておこなわれ、トゥカの長によって主催される儀礼は、儀礼畑を対象としておこなわれる。以下では、いちいち「マキ・ンドリ・ワンゲの長が耕作する祭祀畑」とか「トゥカ・ンベテ・ワンゲの長が耕作する儀礼畑」という表現をつかうのは面倒なので、前者を「祭祀畑」、後者を「儀礼畑」とよぶことにする。

また、村落共同体間の儀礼の例としては、リセ・ンゴンデ・リアにおける儀礼をとりあげることにする。具体的にのべるならば、そのなかには、パイ・ポオ pai po'o，ポオ・リア po'o ria，ポオ・ロオ po'o lo'o，ラゴ・ポオ rago po'o，パキ paki といった儀礼がふくまれている。

農耕儀礼は、毎年、ほとんどおなじようにくりかえされてゆく。だが、祭祀畑の開墾をおこなった年とおこなわなかった年では、農耕儀礼の内容に若干のちがいがみられる。以下では、前者を「新畑の儀礼体系」、後者を「旧畑の儀礼体系」とよぶことにしよう。表8には、以下で記述される農耕儀礼のおこなわれた日付が掲載されている。1983年5月31日から1983年9月21までの農耕儀礼は新畑の儀礼体系に属し、1983年9月25日から1984年9月22日にいたるまでの農耕儀礼は旧畑の儀礼体系に属し、それ以後の儀礼は、ふたたび新畑の儀礼となる⁷⁶⁾。しかしながら、新畑の儀礼体系と旧畑の儀礼体系には、おなじ儀礼が数多くふくまれており、この2種類の儀礼体系をべつべつに記述することは、いかにも冗長である。そこで以下では、新畑の儀礼体系と旧畑の儀礼体系をおりませながら記述をすすめてゆくことにする。

また、以下では、2月～3月の時期から記述をはじめますが、これは、次章における論旨がもっとも経済的になることをねらったものである。そのために、1983年、1984年、1985年におこなわれた儀礼の記述が混在することになるが、そのことによって、

いちじるしい混乱が生ずるとは考えられない。

なお、以下の記述には、数多くの人物が登場するので、だれがだれであったかわからなくなってしまう可能性がある。表10は、そうなることを未然にふせぐためのものであり、そこには、農耕儀礼と主な登場人物とのかかわりが簡単に紹介されている。

6・3 野菜の収穫が開始される季節（2月～3月）

6・3・1 季節現象

リオ族の「季節」(wula)の分類体系にしたがうならば⁷⁷⁾、2月～3月にかけての時期は、フォウォ fowo とよばれ、1年をつうじてもっとも雨の多い季節として認識されおり、1984年の2月には375mm、3月には382mmの雨量を記録している(表6参照)。雨がふりつづくために、家の床下(lewu)までが湿り、カビくさいにおいを発するようになる。このような現象は、フォウォ・レウ・ワウ fowo lewu wau (床下におうフォウォ)と表現される(表5参照)。

しかしながら、フォウォは、雨量ばかりでなく、天候の多様さによっても特徴づけられる季節である。なぜならばフォウォには、ワリ・アレ wari aré (稲を乾かす)とよばれる数日間の晴れ間や、ワラ・リア wara ria とよばれる、おそろしい暴風がやってくるからである⁷⁸⁾。この風のために、屋根がふき飛ばされたり、倒壊する家が、毎年、村で数軒はでてくる。また、高い屋根をもつオネ・リアは、強風をまともによけ、風の息と呼応してきしみはじめる。そして、村の周辺や森では、熟しつつあった果実がおち、木の枝がおれ、弱っていた大木がたおれる。だが、もっと悲惨であるのは、風あたりの強かった畑であり、背の高いトウモロコシやモロコシ、それに稲までがなぎたおされてしまう。

ワラ・リアがあらゆるものを吹きたおすさまは、レゴ・ボカ・アウ rego bhoka au、つまり、「(現実には吹きたおされることなどありえない)アウ竹の新芽さえもがたおされる」と表現される。また風が一時的に休止し、無風の状態がつづくことは、トゥー・レグ tu regu と表現される。トゥー・レグとは、妻の与え手が、粳米(もしくは精米)と伝統的な織布からなる「女財」(regu pata)を妻の受け手のもとにはこんでゆくことを意味する。つまり無風状態は、大風が女財としての作物をどこかにはこんでゆき、留守をしている状態にたとえられるのである。

ワラ・リアが数日のあいだ吹きあれると、そのすぐあとに、ふたたび雨がふりはじめるが、この雨は、ワケ・カジュ・アウ waké kaju au、つまり「(吹きたおされた)

植物をたてる」とよばれる。

6・3・2 除草

めだつ草だけをひきぬくラウ ra'u とよばれる草とりは、すでにいく度もおこなわれてきたが、フォウォにはいると、畑では雑草が作物を凌駕するようになる。そのために、上記のワリ・アレ（数日間の晴れ間）がつづくころ、ケア ké'a とよばれる大がかりな除草がおこなわれる。たとえば、儀礼畑におけるケアは、1984年の場合、2月29日におこなわれた。このケアでは、掘り棒 (su'a) をもちいてすべての雑草を根本からほりおこし、ひきぬいてしまう方法がとられる⁷⁹⁾。

また、フォウォは、収穫の準備をはじめめる時期でもあり、女たちは、収穫物をいれるための編みカゴ (bénga) や稲の脱穀や乾燥のためにもちいるムシロ (té'é) をつくったり、修繕したりし、男たちは、穀物倉 (kebo) や出作り小屋 (mbé'i) の修理や新築のための準備をはじめめる。これらの作業は、稲刈りのまえまでつづけられてゆく。

このように農耕にかかわる活動は、しだいに多くなってゆくにもかかわらず、畑からは、まだなにも収穫することができず、食料は、フォウォにおいて、もったも欠乏する。この苦しい食料不足の状態は、フォウォ・ンゴー・ドゥナ fowo ngo duna、つまり「手がとどきそうで、とどかないフォウォ」と表現される。

6・3・3 ピレ・ウマ儀礼

草とりがおこなわれると、4晩 (kobé sutu) のあいだ畑への立ち入りを禁止する、ピレ・ウマ piré uma (畑の禁忌) とよばれる儀礼がおこなわれる⁸⁰⁾。ピレ・ウマには、儀礼畑を対象にするものと祭祀畑を対象にするものがある。旧畑の儀礼体系では、この2つの儀礼は、同一の機会におこなわれる。これに対して、新畑の儀礼体系では、儀礼畑を対象とするピレ・ウマだけがおこなわれ、祭祀畑のピレ・ウマは、ンバマ・カー・ウェサとよばれる儀礼(後述)の直前になってはじめておこなわれる。以下でのべるのは、旧畑の儀礼体系に属すピレ・ウマである。

1984年3月6日8時30分⁸¹⁾ : ウォロ・レレ村のオネ・リア(首長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲが居住する家屋)から、モセス・ハル Moses Haru, クリスティナ・パレ Kristina Paré, カタリナ・ロロ Katarina Lolo (表10参照) が儀礼畑にむけて出発する(儀礼畑は、筆者の調査期間中、ウォロ・レレ村から北に歩いて15~20分ほどの

場所にあった)。クリスティナ・パレとカタリナ・ロロは、オネ・リアで準備した飯 (aré piré) と小型の野ネズミ (té'u) の肉を煮た料理 (uta naké té'u)⁸²⁾、それにクキノキの実 (féo)、米、食器類などを入れた編みカゴ (bénga) 頭にのせてもってゆく。

8時51分：一行が儀礼畑に到着する。ニジョ・イネ・パレ nijo iné paré (稲の母の呪文) をはじめとするさまざまな呪文を知っているので、いつもカジュ・マニ村からよばれるレオ・オナ Leo Ona (表10参照) は、すでに畑に到着しており、一行をまっている。

畑の中心にあるカオ・ウィニ kao wini (種籾を汲む) とよばれる畑の祭場 (カオ・ウィニについては、種まきにもなう儀礼との関連で、のちほどくわしくのべる) で、クリスティナ・パレが、小さな土釜 (podo lo'o) から飯をユウガオの椀 (héna) にもり (jobi)、鍋 (hawa) から野ネズミの肉をヤシ殻の椀 (hé'a) によそう (jobi)。

9時00分：レオ・オナが、カオ・ウィニ (畑の祭場) にたてられている、樹皮をむいた高さ30cmほどのヒロハノジアオイ (リオ語名：denu；学名：Melochia umbellata) の木 (tebo denu) の下手 (ghawa) にしゃがんで、ユウガオの椀とヤシ殻の椀から飯と野ネズミの肉 (頭部をふくむ) をつまんで、ヒロハノジアオイの木とそのわきにおかれている石 (watu) の上に供える (kuwi roé)。

その後、レオ・オナを中心に、参加者たちが、カオ・ウィニ (畑の祭場) にしゃがみ、ユウガオの椀、ヤシの殻椀、土釜、鍋にのこっていた飯と野ネズミの肉を食べる。

9時18分：カタリナ・ロロが、クキノキの実を口のなかでドロドロになるまでかんで (mama)、それをヤシ殻の椀のなかにはきだす。そして、それに水 (aé keta) をくわえて、アエ・フェオ aé féo (クキノキの実の水) とよばれる白濁した液体をつくり⁸³⁾、ヒロハノジアオイの木のすぐわきにおく。だが、正式には、アエ・フェオを畑に散布 (wésa) しなければならない⁸⁴⁾。

これと同時平行して、レオ・オナが、ライム (リオ語名：mudé telo；学名：Citrus aurantifolia) を半分に切って、その断面で、ヒロハノジアオイの供物柱とそのわきの石の上におかれた、野ネズミの肉 (頭部をふくむ) をこする。だが、ライムは、コブミカン (リオ語名：mbangga；学名：Citrus hystrix) の代用品であり、本来ならば、コブミカンがつかわれなければならない。

9時20分：レオ・オナが、少量の米をつまみとり、それにニジョ・イネ・パレ nijo iné paré (稲の母の呪文) をささやきかける。すべての呪文には、呪文に効力をあたえるイネ iné (母) とよばれるキー・タームがふくまれており、その内容は、秘密に

されている。そのために、呪文が声にだしてとなえられることはない。つぎにのべるニジョ・イネ・パレは、レオ・オナから後日えたものである。なお、以下では、イネとよばれるキー・タームを「源」と翻訳することにした。

pué! kau paré ghawa ghawa.

nuka no' o mbembu kura.

nai no' o wésa wawi.

nuka no' o wésa rusa.

léta no' o hoba néta.

ndu no' o susu muru,

paré kaka da gha kasa,

kasa temu bhanga.

nggengo da gha kemo,

kemo temu deso.

té ma' é lé,

wéru ma' é nggénggu.

maku ngéré watu,

tu' a ngéré su' a.

pué! kau paré ghalé éko aé.

paré kaka da gha kasa,

kasa temu bhanga.

nggengo da gha kemo,

kemo temu deso.

té ma' é lé,

wéru ma' é nggénggu.

maku ngéré watu,

tu' a nggéré su' a.

pué! kau paré mena geju leja.

paré kaka da gha kasa,

kasa temu bhanga.

nggengo da gha kemo,

プエ!⁸⁵⁾斜め下にある稲よ。

小海老といっしょにのぼってこい。

豚のおる道をあがってこい。

鹿のおる道をのぼってこい。

アナミルタ (Anamirta cocculus) の蔓をわたってこい。

川エビのあとをついてこい。

胸にいだけば、

放してはならない⁸⁶⁾。

脇におしあてれば、

退いてはならない⁸⁷⁾。

たたいても、うごかず、

ゆさぶっても、びくともしませんように。

石のようにじょうぶに、

鉄のようにかたくなりますように。

プエ! 西方の河口にある稲よ。

稲を胸にいだけば、

放してはならない。

脇におしあてれば、

退いてはならない。

たたいても、うごかず、

ゆさぶっても、びくともしませんように。

石のようにじょうぶで、

鉄のようにかたくなりますように。

プエ! 日の出の方角にある稲よ

稲を胸にいだけば、

放してはならない。

脇におしあてれば、

<u>kemo temu deso.</u>	退いてはならない。
<u>té ma'é lé,</u>	たたいても、うごかず、
<u>wéru ma'é nggéngu.</u>	ゆさぶっても、びくともしませんように。
<u>maku ngéré watu,</u>	石のようにじょうぶで、
<u>tu'a ngéré su'a.</u>	鉄のようにかたくなりますように。
<u>pué! paré ghélé Mbotu Ndotu⁸⁸⁾,</u>	プエ！斜め上にあるンドタ山、
Kéli Kima.	キマ山の稲よ ⁸⁹⁾ 。
Rega Wolo Gai.	レガ・ウォロ・ガイ ⁹⁰⁾ 。
Nggo Waké Wani.	ンゴー・ワケ・ワニ。
Sumba Manu Nai.	スンバ・マヌ・ナイ。
Mego <u>ghélé</u> Tana Ai.	メゴ・ゲレ・タナ・アイ。
Ndolé Ndopo.	ンドレ・ンドポ。
<u>puki uti bega jela Bobi Nombi.</u>	ボビとノンビの女陰、陰茎、ほと、まら。
Wéu Wara.	ウェウ・ワラ ⁹¹⁾ 、
<u>paré paré, iné kai,</u>	稲、稲、その「源」は、
Dalé <u>ngl'i méra.</u>	赤い齒のダレ ⁹²⁾ 。

以上のようなニジョ・イネ・パレ（稲の母の呪文）をとこなえた米粒を、レオ・オナが、稲の根本に4回にわけてうめる。こうすることによって、作物がじょうぶに育つようになるのだといわれる⁹³⁾。

本来ならば、畑からひきあげるときに、畑の祭場のわきに「木」(kaju mata)をたて (soké)、そこに、飯のはいていた土釜を「さかさまにかぶせ」(sobhé)、4晩のあいだ、そのままにしておかなければならない。だが、実際にはおこなわれなかった。

以上でのべた儀礼は、儀礼畑を対象とするものであるが、おなじような儀礼が、ほぼ同時刻に祭祀畑でもおこなわれた。そのために、筆者は、祭祀畑での儀礼をみることができなかった。なお、祭祀畑でのピレ・ウマは、ヨセブ・ボカ Yosep Bhokaやマリア・ウタ Maria Uta (表10参照)が中心になっておこなわれた。

6・3・4 ペサ・ウタ 儀礼

畑への4晩の立入禁止があげると、ペサ・ウタ pesa uta (野菜を食べる) とよばれ

る儀礼がおこなわれる。この儀礼は、野菜類の(uta)の収穫を可能にする儀礼であり、それ以前に、野菜を収穫する者には、ベラ・ケラ、イア・シサ béla kela, ia sisa (稲妻が割り、イア山が裂く)とよばれる⁹⁴⁾、落雷による突然の死がおとずれるのだといわれる。

ペサ・ウタは、別名、ペサ・ウタ・ドウエ pesa uta dowé (シカクマメを食べる)あるいはペサ・ロボ・ドウエ pesa lobo dowé (シカクマメの若芽を食べる)とよばれる。このような儀礼の名称からいえることは、シカクマメには野菜類を代表する作物としての地位があたえられているということである。

ペサ・ウタには、儀礼畑を対象とするペサ・ウタと祭祀畑を対象とするペサ・ウタがある。旧畑の儀礼体系では、この2つの儀礼は合同でおこなわれるのに対し、新畑の儀礼体系では、儀礼畑を対象とするペサ・ウタだけがおこなわれ、祭祀畑のペサ・ウタは、ンバマ・カー・ウェサとよばれる儀礼(後述)のなかでおこなわれる。だが、いずれの場合でも、トゥカの成員は、トゥカの長がペサ・ウタをおこなうことによってはじめて、野菜を収穫することが可能になり、また、ウェワの関係者(2・5参照)は、村落共同体の長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲ(表10参照)がペサ・ウタをおこなうことによってはじめて、野菜を収穫することが可能になる。なお、以下で記述するのは、旧畑の儀礼体系に属すペサ・ウタである。

1984年3月10日12時40分：金の耳飾りと黒い上体衣 (lambu mité)を身につけたマリア・ウタが、祭祀畑で野菜を収穫するために、クリスティナ・パレをしたがえてオネ・リアを出発する(mba woro uta)。マリア・ウタは、儀礼用の肩かけカゴ (mbola)をもち⁹⁵⁾、クリスティナ・パレは、ナイフ (pisso)を右手にもってゆく。マリア・ウタが身につけている金の耳飾りは、オネ・リアに保管されているンボラ・カド(タナ・ワトゥにあたえられた金)の一部をなすものである(5・3・2参照)。

12時53分：テボ・ラカ村の近くにある祭祀畑に到着する。儀礼畑とはことなり、祭祀畑には、畑の上端と下端のそれぞれに、カオ・ウィニ kao wini (畑の祭場)がもうけられているが(図40参照)、畑の上端のカオ・ウィニのすぐわきにたてられた木には、小さい土釜がかぶせられている。これは、すでにピレ・ウマがおこなわれたことをしめしている(6・3・3参照)。

マリア・ウタが、畑の上端のカオ・ウィニのすぐ上方 (ghélé)にあるロカ・ソム・レア loka somu léa (シャロットとショウガの場所)に植えられているシャロットを、いくつかほりだして儀礼用の肩かけカゴに入れる。つぎに、トウモロコシ、シカクマメの若芽、キュウリ、ヒメボウキを、儀礼用の肩かけカゴに入れる。そして、祭

祀畑に植えられているトウモロコシの木 (saga jawa) を根本からナイフで切って、肩につぐ。祭祀畑には、まだなにも実っていないので、これらの野菜は、ペサ・ウタの儀礼をおこなうために、べつの畑からもってこられたものである。

12時55分：収穫をおえたマリア・ウタとクリスティナ・パレが、オネ・リアにむかって出発する。

13時16分：オネ・リアに到着して、トウモロコシの木をウイス・ルル (祖霊の座) にたてかけ、儀礼用の肩かけカゴにいれてきた野菜類を、ウイス・ルルに近い竹床の上におく。オネ・リアを出発し、収穫してきた野菜をウイス・ルルにおくまでのあいだ、2人の女は、たとえ道で人にあっても、けっして口をきいてはならないし、また通りすがりの人々も、道ばたによけて、話しかけることを忌避する (piré mega) 。

13時28分：マルガレータ・ウェアMargareta Wéa とフェロニカ・ウィニ Veronika Wini (表10参照) が、野菜を収穫するために、オネ・リアから儀礼畑にむけて出発する。マルガレータ・ウェアは、ンボラ・カドの金の耳飾りをつけてもよいのであるが、このときには、なぜか金の耳飾りを身につけなかった。

13時57分：マルガレータ・ウェアとフェロニカ・ウィニが、トウモロコシの木をかつき、肩かけカゴ (rémibi) に入れた野菜類をもって儀礼畑からもどってくる。そして、それらを祭祀畑からの収穫物とおなじようにウイス・ルル (祖霊の座) におく。彼女たちもまた、道すがら人にあっても、けっして口をきいてはならない。

19時00分：マリア・ウタが、オネ・リアの右側の炉 (waja nggana) にすわり、べつべつの釜で2種類の飯を炊いている⁹⁶⁾。その第1は、祭祀畑にまかれた種籾ののこり (tera) を精米した米であり、第2は、儀礼畑にまかれた種籾ののこりを精米した米である。つまり、種籾ののこりは、種まきがおわると穀物倉に保管しておかれ、ペサ・ウタの儀礼においてはじめて食べることが可能となるのである。もし、ペサ・ウタのまえに種籾ののこりを食べるならば、病気や死がおとずれるのだといわれる。

19時26分：ヨセブ・ボカとサミュエル・レバSamuel Léba (表10, 図11参照) が、ウイス・ルルに近い場所にすわり、箕 (kidha) にもらわれているヒメボウキの葉をつんで、ユウガオの椀に入れる作業をおこなっている。

19時30分：ヨセブ・ボカが、シカクマメの葉で豚肉 (豚肉はオネ・リアに保存されていた乾燥肉)⁹⁷⁾ をつつみ、右側の炉にすわるマリア・ウタにわたす。マリア・ウタは、それをあらかじめ用意してあったココナツミルク (aé nio) とともに鍋にいれ、火にかける。

19時45分：ヨセブ・ボカが、ホロ・ングタ horo ngeta (混ぜトウガラシ) とよばれ

るあえ物をつくる。つまり、ヒメボウキの葉、ココヤシの胚乳層(isi nio)をすりおろしたものを、きざんだシャロットとショウガをユウガオの椀にいれ、それに塩(mesi)をくわえて手でよくもむ。

20時45分：飯が炊きあがり、豚肉のココナツミルク煮もできあがったので、マリア・ウタが、小さな蓋つきの飯カゴ(wati lo'o)、ユウガオの椀、ヤシ殻の椀に、飯と豚肉のココナツミルク煮をよそいはじめる。

これは、すべての儀礼にあてはまることであるが、飯にせよ、肉の料理にせよ、おなじ内容の供物を2つの器にもるのがならわしになっている。つまり、その一方は、他方のダイ dai (供)なのである(図19参照)。

20時53分：ヨセブ・ボカが、小さな蓋つきの飯カゴ(このなかには肉の料理と上記の2種類の飯がつめられている)をもって、ワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété (図4, 図7参照)の遺骨箱(bhaku)が安置されているオネ・リアの中二階(léna)にのぼり、遺骨箱とそのわきの石の上に飯と肉を少しずつのせる。このような行為は、クウィ・ロエ kuwi roé (手でつまんで食物を供え、サトウヤシの樹液を醸した酒をふりかける)とよばれる。そして、つぎのように言上する(méa nosi)。

ka ru'é sai Wanggé Mbété ina.

さあ、お食べくださいワンゲ・ンベテ。

ba'i mi, bela ngesa do ina.

苦きは甘く、渋きは旨くなりますように。

pesa lobo dowé éo uma nggua bapu,

祭祀畑と儀礼畑からとってきたシカクマメの

uma pigu wera.

若芽を食べます。

gaga bo'o, kéwi aé.

豊作になりますように⁹⁸⁾。

peni ngé, wesi nuwa wé'é.

家畜がふえますように⁹⁹⁾。

tedo tembu, wésa wela wé'é.

作物が順調に育ちますように¹⁰⁰⁾。

mba sai, gepa gena wé'é.

願い事がかないますように¹⁰¹⁾。

lora sambu, duga dua wé'é.

すべてが成就しますように¹⁰²⁾。

pati do ka, ti'i do ru'é ina.

食物をお供えいたします。

つぎに中二階からおりて、まず、祭祀畑の種粉を炊いた飯、つぎに、儀礼畑の種粉を炊いた飯を、ウイス・ルル(祖霊の座)におかれている石(watu wisu lulu)と豊穡をもたらすワトゥ・ニパ watu nipa (蛇石)のはいった肩かけバッグ(普段はウイス・ルルにかけられている)の上ののせてゆく。そして最後に、シカクマメの葉とシカクマメの葉でつつんで料理した豚肉をちぎって、ウイス・ルルの石と豊穡をもたら

すワトゥ・ニパの上のにのせてゆく（図19参照，写真5参照）。（ホロ・ングタは，ウイス・ルルに供えられてはいるものの，ウイス・ルルの石の上にはおかけない。）そして，つぎのように言上する。

<u>ka ru'é sai.</u>	さあ，お食べください。
<u>nitu pa'i ata mata wisu lulu ina.</u>	ウイス・ルルの祖霊たちよ。
<u>pati do ka, ti' i do ru'é ina.</u>	食べ物をお供えいたします。
<u>tau pesa do uta ina.</u>	これから野菜を食べはじめます。
<u>gaga di bo'o, kéwi di aé.</u>	豊作になりますように。
<u>peni ngé, wesi nuwa wé'é.</u>	家畜がふえますように。
<u>tebo ma'é dego, lo ma'é léko.</u>	健康でありますように ¹⁰³⁾ 。
<u>buru ma'é sa pu'u, haka ma'é sa bégé.</u>	病気になりませんように ¹⁰⁴⁾ 。
<u>tebo tu'a ngéré su'a,</u>	身は鉄のようにかたく，
<u>lo maku ngéré watu.</u>	体は石のようにじょうぶになりますように。
<u>té ma'é lé,</u>	たたいても，うごかず，
<u>wéru ma'é ngénggu.</u>	ゆさぶっても，びくともしませんように。

以上のような祝詞を言上すると，ヨセブ・ボカが，ユウガオの腕にもられウイス・ルルにおかれている飯を手をつかって4口食べる。これは，ブー・ウィウィ・ストウ bu wiwi sutu（4口のブー）とよばれ¹⁰⁵⁾，そのあとではじめて，オネ・リアの居間の中央部にすわっている男たち（ヤコブ・ンドリ・ワンゲ，ソロモン・ウォダ，表10参照）が食事をはじめ。

ヨセブ・ボカとサミュエル・レバは，手をつかってウイス・ルルにおかれているユウガオの腕やヤシ殻の腕にもられている飯と肉を食べる。供物ののこりを食べる時には，手をつかうことがならわしになっているからである。だが，他の人々は，スプーンをつかって，べつの食器にもられた飯と肉（これはウイス・ルルにおかれている飯や肉とおなじく，マリア・ウタが右側の炉で料理したものである），それに前述のホロ・ングタ horo ngeta とよばれるあえ物を食べる¹⁰⁶⁾。

ひきつづく儀礼の記述においても，おなじような場面がでてくるが，とくにことわりのないかぎり，「男たちが食事をおこなう」という表現で，ヤコブ・ンドリ・ワンゲ，ソロモン・ウォダがオネ・リアの居間の中央で食事をおこなっている情景を記述する。

女と子供たちは，儀礼的な食事であるかどうかにかかわらず，男たちの食事がお

わってから、のこったものを炉の周囲で食べるのがならわしになっている。具体的にのべるならば、女子供の食事にくわわったのは、料理をつくったマリア・ウタとクリスティナ・パレのほかに、オネ・リアに居住するテレシア・コリ、マリア・イメルダ、それにカタリナ・ロロ（表10参照）とその弟と妹である。

ひきつづく儀礼の記述においても、おなじような場面がでてくるが、とくにことわりのないかぎり、「女たちが食事をおこなう」という表現で、女の料理人、テレシア・コリ、マリア・イメルダ、それにカタリナ・ロロとその弟と妹が炉の周囲で食事をおこなっている情景を記述することにする。

また、ここで指摘しておかなければならないのは、供物の場合とおなじく、食べるという行為にも、ダイ dai (供) が必要だということである。つまり、サミュエル・レバは、ヨセブ・ボカのダイ (供) として、ウイス・ルルで食事をおこなっているものであり、このような行為は、カー・ダイ ka dai (供として食事をする) とよばれる。1人で食事をおこなうことは、日常生活においても、カー・オラ・ポロ、ペサ・オラ・ウエラ ka ola polo, pesa ola wera (ひとりで食べるは妖術者) といわれて、忌みきらわれる。

飯と肉のつめられた小さな蓋つきの飯カゴは、ワング・ンベテに供えられたもののほかに2つ用意され、帰宅するときに、ヨセブ・ボカが、それらをオネ・リアからもってでる。そのひとつは、オネ・リアのすぐそばにあるンドリ・ワング Ndori Wanggé の墓（図14参照）に供えられ、もうひとつは、テボ・ラカ村にあるトコ Toko（図7参照）の墓に供えられる。

6・4 死と病気の季節（3月～4月）

バル・レエ balu ré'é（3月～4月）においても、しばしば強い風をともなった雨がはげしくふる。このような風雨は、バル・ラー・ロロ balu la lolo（モロコシを流しきるバル）とよばれる。しかしながら全般的な傾向として雨は、しだいに減少してゆき、はげしい雨にかわって霧雨がふるようになる。この霧雨がふると、イプ ipu とよばれる小魚（筆者は実見することができなかった）が浜にやってくるようになるので、海岸部の村はイプ漁でにぎわう。そのために、3月～5月にかけてふる霧雨は、ウジャ・イプ uja ipu（イプの雨）とよばれる。

バル・レエにはいると、トウモロコシをふくむ野菜類の本格的な収穫がはじまり、ウレ・ペリ ulé peri やウレ・ウル ulé wulu などといった、竹や樹木に巣くう脂肪分を

豊富にふくむ昆虫の幼虫が食卓をかざるようになる。また、このころになると、ベテルチューイングのときに、デカdéka（完熟したピンロウの種核をうすく輪切りにして乾燥させたもの）にかわって、熟しはじめた若いピンロウの実（外果皮をのぞく、中果皮と種核）がかまれるようになる。したがって、食料事情はいわば好転しつつあるとってよい。

だが、バル・レエ（悪いバル）は、「悪い月」（wula ré'é）とみなされ、病気になれば死にいたる場合が多く、出産がおこなわれるならば、難産のすえに、産婦か子の両方もしくは一方が死亡するようなことがおこるのだといわれる。この時期における病気は、ロー・ンガル・パレro ngalu paré（稲の突端の病気）とよばれ¹⁰⁷⁾、死は、マタ・ラエ・カー・アレmata la'é ka aré（新米を食べるまえの死）とよばれる。また、バル・レエに生まれた子は、カオ・ウラ・レエka'o wula ré'é（悪い月の生まれ）とよばれ、たとえ生きながらえたとしても、生まれつき頭が悪く、生涯にわたって病弱であることはさげられない。

そして、バル・レエには、タナ・ワトゥ・ガカtana watu gaka、つまり、タナ・ワトゥ（土地神）が、ガカgakaとよばれる特有の鳴声をあげながら、ンボラ・カド（タナ・ワトゥにあたえられた金）をもとめて飛びまわる現象が頻発するようになり、それが病気の原因として語られることもある¹⁰⁸⁾。また、バル・レエには、タナ・ワトゥの配下である妖術者の活動も活発化する。

6・5 乾期へと転換する季節（4月～5月）

4月のおわりになると、雨量はかなり減少してくる。そして、しだいに晴れ間のみえる日が多くなってゆく。このころ東からの風がはじめてふく。この風は、アンギ・ンダレangi Ndalé（Ndaléとはリセ地域の東方にあるNdaléもしくはKoja Ndaléという地名に由来すると考えられる）とよばれ、雨期から乾期へと季節が転換するきざしとして認識されている。

バル・ジエ balu ji'é（4月～5月）にはいると、パパイヤ（uta ba'i）の実が熟しはじめ、このパパイヤの季節は、10月ころまでつづく。また、グアバ（リオ語名：nggoé awa；学名：Psidium guajava）の実が熟して食べられるようになるが、食料としてはあまり重要性をもたない。

農耕活動との関連する現象についてのべると、バル・ジエには、屋根ふきの材料であるチガヤ（リオ語名：hi；学名：Imperata cylindrica）が成長し、じゅうぶんにか

たくなる (hi nebu kuwa)。そのために、きたるべき収穫にそなえて穀物倉 (kebo) の屋根をふきかえる者も多い。

6・6 稲刈りの季節 (5月～6月)

6・6・1 季節現象

5月の下旬にはいると、ますます晴れ間のみえる日が多くなってゆく。だが、晴れ間が一日じゅうつづくことはまれであり、朝は晴れても、昼ころになると霧があたりをつつんでしまったり、雨がふりだしたりするが多い。

畑では稲が黄金色にみのり (té'a)¹⁰⁹⁾、あたりは秋をおもわせる風景となる。リオ語の「月」の分類体系にしたがうならば、5月～6月の時期は、マラ・クティ mala keti (得る・稲刈をする) とよばれるが、この名称は、稲刈の季節がやってきたことを明確に表現している。

だが、このころになると、人々 (とくに女子供) は、見知らぬ人間、とくに海の彼方からやってくる外国人を極度におそれるようになる¹¹⁰⁾。それというのも、かれらがやってくる目的は、女性や子供の「首を狩ったり」 (geté holo)、妊娠中の女性の「腹を切りさき」 (labi)、胎児 (ana ghalé oné tuka) をうばうことにあると考えられているからである。したがって、人々は、異人に対して警戒的となり、恐怖感をいだくようになる。

そして、どこそこの村で首狩りがおこなわれたという噂が、どこからともなくわきおこり、村から村へとひろまってゆく。また、畑仕事をおこなっていた女が、首狩り人を見たといって、息せききって村にかけこんでくることも、しばしばおこるようになる。すると男たちは、首狩り人をとらえるために、山刀 (topo)、槍 (tomba)、それに弓 (wo'o) をもって現場に急行する。だが、首狩り人とらえようとするころみは、いつも失敗におわる。なぜならば、首狩り人は実在しないからである。この幻の首狩り人は、モロ・ングレ moro nggélé (翻訳不能) もしくはアタ・ナカ ata naka (盗人) とよばれる。

このような現象は、野菜類の収穫がはじまる3月あたりから観察されるようになり、稲刈りがおこなわれる時期に極点にたつする。だが、すべての稲刈りが終了する9月ころになると、異人に対する恐怖感は、いつのまにかうすらぎ、ついには消失してゆく。そして、人々は、異人におびえることはなくなり、その存在をわすれてしまったようになる。首狩りをおこなう異人が出沒する時期は、「恐怖の季節」 (wula ndero)

とよばれる。

6・6・2 儀礼畑のpig儀礼

儀礼畑の稲刈りの第1日目には、pig pigu (つかまえる, 後ろ手にしぼる) とよばれる, つぎのような儀礼がおこなわれる。

1984年5月2日9時46分: ヨセブ・ボカ, ロマヌス・ソイ, エリザベス・パウ, クリスティナ・パレ, それにユリウス・ラトゥ (表10参照) が儀礼畑の下端に近い場所にあつまる。テボ・ラカ Tebo Laka村にあるヤコブ・ンドリ・ワンゲの所有する穀物倉からもってこられた, ベンガ・pig bénga pigu とよばれるpig儀礼専用の「編みカゴ」 (bénga) と¹¹¹⁾, オネ・リアからもってこられた米のはいった手さげ編みカゴ (huko) が, 図20のように配置される。2つの編みカゴのうち的一方は, ベンガ・pig・プウ bénga pigu pu'u (pig儀礼のための根本の編みカゴ) とよばれ, 他方はベンガ・pig・ダイ bénga pigu dai (pig儀礼のための供の編みカゴ) とよばれる。

まず, ロマヌス・ソイが手さげ編みカゴ (huko) から米をいく粒かとりだし, それにつぎのようなニジョ・トゥカ・タナ nijo tuka tana (土地の子宮の呪文) ささやきかけたうえで, ベンガ・pig・プウの下にうめる。

pué! kau tuka tana.

プエ! 土地の子宮よ。

tana mité iné kai tana méra.

黒い土, その「源」は赤い土。

tana méra iné kai tana bara.

赤い土, その「源」は白い土。

tana bara iné kai tana mité.

白い土, その「源」は黒い土。

tana mité iné kai tana kuné.

黒い土, その「源」は黄色い土。

tana tana iné kai hati gélo wéa.

土, 土, その「源」はゲロ・ウェアというミズ¹¹²⁾。

こうすることによって, 収穫物がンゴル・ングレ ngoru nguréになるのをふせぐことができるのだといわれる。ンゴル・ングレとは, 収穫物がトゥカ・タナ tuka tana (土地の子宮) にとりこまれるために少なくなってしまうことを意味する。

つぎに, ふたたび手さげ編みカゴから米をいく粒かとりだし, それにニジョ・ポケ・フェンゲ・レエ nijo poké fénggé ré'é (盗み食いを常習とするフェンゲ・レエとよばれる精霊を追いはらうための呪文) をささやきかける。そして, その米を後ろを

ふりむかずに後方（畑の下方，つまりガワ ghawaの方向）になげすてる。

<u>pué! kau fénggé ré' é.</u>	プエ！フェンゲ・レエよ。
<u>kou, gabé,</u>	飯を炊くときにつかう棒，おたま，
<u>podo, pané,</u>	釜，食器，
<u>bénga, kadho,</u>	編みカゴ，蓋つき編みカゴ，
<u>rémbi, rombo¹¹³⁾,</u>	肩かけ編みカゴ，
<u>ha' u haé,</u>	炉の周囲にたてられている4本の柱 ¹¹⁴⁾ ，
<u>lika waja.</u>	（鍋や釜をかけるための）炉の三つ石。
<u>fénggé ré' é, fénggé ré' é,</u>	フェンゲ・レエ，フェンゲ・レエ，
<u>iné kai noki nono no' o ngidho lo' o.</u>	その「源」はノキ・ノノとンギド・ロオ ¹¹⁵⁾ 。

つぎに，エリザベス・パウが，自分の毛髪をぬいてロマヌス・ソイにわたす。ロマヌス・ソイは，その毛髪で4つの稲穂 (wolé sutu) をたばねるようにして「しばり」 (riké) ，その稲穂をベンガ・ピグ・プウのなかにたおしいれる¹¹⁶⁾。しかしながら，稲穂と茎は，まだ切りはなされてはいない。この行為は，レク・ダイ・ベンガ reku dai bénga（編みカゴの供をたおしいれる）とよばれる（図20参照）。

9時49分：ヨセブ・ボカ，ロマヌス・ソイ，エリザベス・パウ，クリスティナ・パレ，ユリウス・ラトゥが稲刈りをはじめ。稲刈りは，鉄製のナイフや指などをつかい，穂首刈りでおこなわれてゆく。刈られた稲穂が手でもちきれなくなると，ヨセブ・ボカが稲穂をあつめてまわり，それを逐次ベンガ・ピグ・プウ（ピグ儀礼のための根本の編みカゴ）にに入れてゆく。そして，たくさんはいるように，稲穂を足でふみつける¹¹⁷⁾。ヨセブ・ボカのはたすこのような役割は，シモ・ヘグ simo hegu（手ににぎっているものをうけとる）とよばれる。

こうして，最初にたおしいれられた4つの稲穂は，しだいに稲穂のなかにうずまっけてゆく。そして，ベンガ・ピグ・プウ（根本の編みカゴ）が一杯になると，つぎにベンガ・ピグ・ダイ（供の編みカゴ）に稲穂をつめてゆく¹¹⁸⁾。

11時22分：ベンガ・ピグ・プウとベンガ・ピグ・ダイが稲穂でいっぱいになる。稲刈りに参加していた人々は，この2つの編みカゴを畑にのこして，近くにある出作り小屋 (mbé' i) にむかう。

出作り小屋で，ロマヌス・ソイが，いく粒かの米を手にとり，それに上記のニジョ・トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）をささやきかけて，ヨセブ・ボカにわたす。ヨ

セブ・ボカは、それをトウモロコシの皮につつま、自分の肩かけ編みカゴ (rémbi)にしまう。

つづいて、ロマヌス・ソイがふたたびいく粒かの米にニジョ・トゥカ・タナをささやきかけ、それをヨセブ・ボカにわたす。ヨセブ・ボカは、そのあたりにころがっている石をひろってきて、出作り小屋の床下にはいって行ってゆく。そして、土に穴をほって、ニジョ・トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）のささやかれた米をうめ、その上に石をのせる。こうすることによって、作物の一時的な保管場所としてもつかわれる出作り小屋において、ンゴル・ングレ ngoru nguré（収穫物が「土地の子宮」にとりこまれるために、その量が少なくなってしまうこと）がおこるのをふせぐことができるのだといわれる。

その後、カタリナ・ロロがオネ・リアからはこんできた飯と豚の腸のココナツミルク煮 (uta tuka wawi) を食べる。しとしととふりはじめていた雨が、豪雨にかわり、出作り小屋の屋根をはげしくたたく。だが、食事をしているあいだに、雨は、しだいに小ぶりになってゆく。

12時15分：しとしとふる雨のなかをヨセブ・ボカが、ベンガ・ピグ・プウ（根本の編みカゴ）がおかれているところにゆき、そのなかにたおしいれられていた稲穂を穂首から切りはなす。そして、ベンガ・ピグ・プウを頭にのせ、手に米のはいった手さげ編みカゴをもって、テボ・ラカ村にある穀物倉にむかう。ユリウス・ラトゥが、ベンガ・ピグ・ダイ（供の編みカゴ）を頭にのせて、そのあとにつづく。ふたたび雨をはげしくふりはじめる。

穀物倉につくまでには、いく度か小川をわたらなければならないが、川をわたるたびに、ヨセブ・ボカが、手さげの編みカゴ (huko) にはいつている米を川のなかになげ入れる。これは、パレ・ライ・アエ paré lai aé（水をはこびさる米）とよばれ、収穫物が流れさってしまわないように (aé ma'é la) するためのものなのだといわれる。

12時45分：穀物倉に到着し、はこんできたベンガ・ピグ・プウとベンガ・ピグ・ダイを、床面から170cm ほどの高さにとりつけられている棚 (léna) の上におく（図21参照）。つぎに、ヨセブ・ボカが、穀物倉の床下にはいって行って、土に穴をほり、そのなかに、さきほどロマヌス・ソイがニジョ・トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）をささやきかけた米をいれる。そして、その上に石をのせる。こうすることによって、ンゴル・ングレ をふせぐことができるのだといわれる。

17時30分：クリスティナ・パレが、オネ・リアの右側の炉にすわって、飯を炊き、

豚肉（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）のココナツミルク煮をつくりはじめる。

19時44分：飯と豚肉のココナツミルク煮がようやくできあがり，クリスティナ・パレが，3つの小さな蓋つきの飯カゴ（wati lo'o），飯カゴ（wati），ユウガオの椀，ヤシ殻の椀に飯と肉の料理をよそいはじめる。

19時54分：ヨセブ・ボカが，飯と肉のいれられた3つの小さな蓋つきの飯カゴのひとつをもって，ワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété（図7参照）の遺骨箱が安置されているオネ・リアの中二階にのぼり，飯と肉を遺骨箱とそのわきの石の上に供える。そして，つぎのように言上する。

<u>ka ru'é sai Wanggé Mbété.</u>	さあ，お食べくださいワンゲ・ンベテ。
<u>keti kema,</u>	稲刈りの仕事，
<u>pogé do wolé¹¹⁹⁾,</u>	稲穂を刈り，
<u>reku do tengu.</u>	穂首を折りました。
<u>pati do ka, ti'i do ru'é ina.</u>	食べものをお供えます。
<u>pogé sa wolé,</u>	ひとつの稲穂を刈っただけで，
<u>benu sa boté.</u>	編みカゴがいっぱいになりますように。
<u>reku sa tengu,</u>	ひとつの穂首を折っただけで，
<u>benu sa regu.</u>	編みカゴがいっぱいになりますように。
<u>gaga di bo'o, kéwi di aé.</u>	豊作になりますように。
<u>peni di ngé, wesi di nuwa.</u>	家畜がふえますように。
<u>tedo tembu, wésa di wela.</u>	作物が順調に成長しますように。
<u>gaga di bo'o, kéwi di aé wé'é.</u>	豊作になりますように。

19時57分：中二階からおりたヨセブ・ボカが，図22のようにウイス・ルル（祖霊の座）にならべられている飯と肉を少しずつとって，ウイス・ルルにおかれている石の上ののせてゆく。そして，つぎのように言上する。

<u>ka ru'é sai,</u>	さあ，お食べください，
<u>nitu pa'i ata mata wisu lulu ina.</u>	ウイス・ルルの祖霊たちよ。
<u>pati do ka, ti'i do ru'é ina.</u>	食べ物をお供えいたします。
<u>pogé sa wolé,</u>	ひとつの稲穂を刈っただけで，
<u>benu sa boté.</u>	編みカゴがいっぱいになりますように。

reku sa tengu,
benu sa regu.
gaga di bo'o, kéwi di aé.
peni di ngé, wesi di nuwa.
tedo tembu, wésa di wela.
gaga di bo'o, kéwi di aé wé'é.

ひとつの穂首を折っただけで、
編みカゴがいっぱいになりますように。
豊作になりますように。
家畜がふえますように。
作物が順調に成長しますように。
豊作になりますように。

20時10分：ヨセブ・ボカが、手をつかってウイス・ルル（祖霊の座）に供えられている飯と肉を4口食べたのち、オネ・リアの居間の中央で、男たちが食事をはじめ。食べられるものは、ウイス・ルルにおかれているものとおなじ内容のものである。シモン・センダ Simon Sénda（表10，図11参照）が、供（dai）としてヨセブ・ボカとともにウイス・ルルで食事をおこなう。そして、男たちの食事がおわると、女たちが食事をはじめ。

肉と飯の詰められた2つの小さな蓋つきの飯カゴが、まだのこっているわけであるが、これらは、ヨセブ・ボカが帰宅するときに、オネ・リアからもってでられ、そのひとつは、オネ・リアのすぐ近くにあるンドリ・ワンゲNdori Wanggéの墓（図7，図13参照），もうひとつは、テボ・ラカ村にあるトコToko（図7参照）の墓に供えられる¹²⁰⁾。

6・6・3 稲刈り

儀礼畑では、ピグが終了すると、稲刈り（keti）がおこなわれる（写真6参照）。稲刈りの方法は、ピグの場合とおなじく、鉄製のナイフ、それに指などをつかい、穂首刈りでおこなわれる¹²¹⁾。

稲穂は、編みカゴに入れて出作り小屋にもっていかれ、すぐに脱穀される。出作り小屋にムシロ（té'é）をしき、そこに稲穂があげられる。そして、稲穂を足でこねるようにして、脱穀をおこなうわけであるが、ひとりでおこなう脱穀は、ケロkélo、複数人間でおこなう脱穀は、トドtodoとよばれる。

脱穀がおわると、籾米（paré）と藁（heta）をわけ、天候がゆるすならば、ムシロの上にひろげて乾燥させる（wari）。そして、編みカゴにいれたうえで、穀物倉に保管する（pa'a nena）。だが、乾燥がじゅうぶんでないと、穀物倉からだして、ふたび天日で乾燥させる。この過程で、箕（kidhé）をつかって風選（dhanda）をおこ

なうなどして、できるだけ粃米からへた heta (藁や空の粃殻) をとりのぞくようにする。

したがって、収穫物は、粃米のかたちで貯蔵されるわけであるが、上記のピグ儀礼において収穫されたものは、稲穂のまま穀物倉に保管される。そして、9月の下旬におこなわれるピグ・ウェラ pigu wera とよばれる儀礼(後述)のときに、穀物倉からだして脱穀をおこなう。

6・6・4 儀礼畑のトゥー・マエ・パレ儀礼

儀礼畑の場合、稲刈りの最終日には、ピグ pigu (つかまえる)、トゥー・マエ・パレ tu maé paré (稲の靈魂をはこぶ) もしくはケティ・タウ・ロボ keti tau lobo (最終の稲刈り) などとよばれる、つぎのような儀礼がおこなわれる。

1983年6月22日8時40分：儀礼畑の中央にあるカオ・ウィニ kao wini (畑の祭場) の少し下方 (ghawa) にたち、ヤコブ・ンドリ・ワンゲが後方(畑の下方, ghawa) と前方(畑の上方, ghélé) に数粒の米をまく¹²²⁾。つぎに、4つの稲穂を刈りとり、編みカゴ (bénga) の底に入れる。だが、これは、あやまったやり方であり、本来ならば4つの稲穂は刈りとらないで、編みカゴのなかにたおしいれなければならない。

この最終日の稲刈りに参加したのは、ヤコブ・ンドリ・ワンゲ、テレシア・コリ、マリア・イメルダ、ユリウス・ラトゥウ、シモン・センダ、カタリナ・ロロ、フェロニカ・ウィニ、アントニウス・ウィクの8名であった(表10参照)。前日までの稲刈りで、ほとんどの稲は、すでに収穫がすすんでいる¹²³⁾。かれらは、カオ・ウィニ(畑の祭場)の周辺にのこっていた稲から刈りはじめる(図23参照)。

9時25分：カオ・ウィニの周辺にのこっていた稲を刈りおわると、つぎに畑の上端からカオ・ウィニにむかって稲刈りをおこなう(図23参照)。

9時48分：カオ・ウィニに近づいたので、人々はヒソヒソ声で会話をはじめる。もし普通の声で話をするならば、稲の靈魂 (maé paré) がどこかへいってしまう、マエ・ボバ maé bopa (靈魂の消失) とよばれる現象がおきるからである。

9時50分：ユリウス・ラトゥウが、カオ・ウィニ(畑の祭場)に成育している稲の稲穂を4つ「すばやくつかみ」(ra' o maé paré)、それをテレシア・コリの毛髪でたばねる(儀礼畑のピグのときとおなじように、毛髪は、女性のものであるならば、だれのものでもよいのである)。そして、稲穂を手でにぎったまま無言でたちつづける。他の人々は、無言のままカオ・ウィニで稲刈りをおこなう。

9時57分：カオ・ウィニでの稲刈りが終了する。すると、ユリウス・ラトゥが、にぎっていた4つの稲穂を穂首から切りはなし、すぐにトウモロコシの皮(hupi jawa)でつつみ、さらに、あらかじめ準備してあった布の袋(pundi)に入れる。そして、アウ竹をカオ・ウィニにたて、それに稲の靈魂のはいった布の袋をしぼりつける(写真7参照)。

10時00分：こうして、仕事が一段落すると、人々は、儀礼畑の近くにある出作り小屋へむかう。

10時25分：オネ・リアから出作り小屋にもってこられた飯、塩魚のココナツミルク煮(uta ika)、トウガラシ(horo)などで、稲刈りに参加した人々が食事をおこなう。

10時50分：食事がおわり、しばらくのあいだ休憩する。

11時10分：ユリウス・ラトゥがカオ・ウィニへゆき、稲の靈魂がはいっている布袋をアウ竹からはずして、ていねいに女性の上体衣(lambu)でつつむ¹²⁴⁾。そして、両腕で抱きかかえる(eba)ようにして、ウォロ・ファイ村(図5参照)にあるヤコブ・ンドリ・ワンゲの所有する穀物倉にむかう。穀物倉につくまでのあいだ、道ゆく人と話すことは禁じられている。

11時36分：ユリウス・ラトゥが穀物倉に到着する。そして、ただちに穀物倉のなかにはいり、女性の上体衣と布の袋からトウモロコシの皮につつまれた稲の靈魂をとりだし、稲穂のつめられているベンガ・ピグ・プウ(ピグ儀礼専用の根本の編みカゴ)の上におく(6・6・2および図21参照)。しばらくすると、儀礼畑から、さきほど収穫された稲穂が儀礼畑からはこんでこられる¹²⁵⁾。

6・7 乾期が本格化する季節(6月～7月)

6・7・1 季節現象

6月～7月にかけての季節(api nana)は、雨量が激減し、乾期が本格化する時期にあたり、オーストラリア大陸からふいてくる季節風の影響をうけて、一年中でもっとも寒い季節になる。明方には、気温が摂氏14～15度までさがる日もあり、寒さのために安眠のできない日がつづく。

この寒さは、つぎのような表現でいいあらわされる。そのひとつは、ウンビ・ルイ、デヌ・ウォンガumbi lui, denu wongaであり、寒さのために皮膚がタムシ(umbi)をわずらったようにむけ(lui)、ヒロハノジアオイ(リオ語名：denu；学名：Erythrina indica)の花が咲く(wonga)というのが、この表現の意味である。もうひとつは、ン

ガー・ゴモ・ウヴィ ngga gomo uwi であり、これは、ヤムイモ (uwi) の収穫がおこなわれる季節の寒さ (ngga) とヤムイモがほられたあとにあく穴 (gomo) をかけた表現である。ヤム芋は、6月から約3箇月にわたって収穫される。

6・7・2 インバマ儀礼の告知 (レラ・ンバマ)

祭祀畑を対象とするンバマ mbama とよばれる儀礼 (のちほどのべるンバマ・カー・コエ mbama ka koé とンバマ・カー・ウェサ mbama ka wésa の双方をふくむ) のまえには、6日後にンバマがおこなわれることを告知する、レラ・ンババ réra mbama (ンバマを知らせる) とよばれる儀礼がおこなわれる。ンバマの開催日は、村落共同体の長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲによって決定される。

1983年7月3日10時00分：ヨセブ・ボカが、ワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété (図7参照) の遺骨箱 (bhaku) が安置されているオネ・リアの中二階にハシゴをかけてのぼる。まず、米を遺骨箱にふりかけ、つぎに、ベテルチューイング (nata) をおこなうのに必要なピンロウの種核 (mota)、キンマの果穂 (héu)、石灰 (oka) をレンバ・ナタ rémba nata (編み箱) からとりだして、遺骨箱とそのわきの石の上におき、つぎのように言上する。

<u>ka ru'é sai Wanggé Mbété ina.</u>	さあ、お食べくださいワンゲ・ンベテ。
<u>tau nggua mbama miu wengi lima esa.</u>	6日後にンバマをおこないます。
<u>susu nggua Léu Du'a,</u>	レウ・ドゥアの御世からの儀礼をおこない、
<u>nama bapu Woda Kumi Méra.</u>	ウォダ・クミ・メラ (図4参照) の御世からの儀式を遂行します。
<u>pati do ka, ti'i do rué ina.</u>	食べ物をお供えいたします。
<u>gaga bo'o, kéwi aé.</u>	豊作になりますように。
<u>peni ngé, wesi nuwa.</u>	家畜がふえますように。
<u>tedo di tembu, wésa di wela wé'é.</u>	作物が順調に成長しますように。
<u>mba sai, gepa gena.</u>	願い事がかないますように。
<u>lora sambu, duga dua wé'é.</u>	すべてが成就しますように。

10時5分：つぎに、下において、オネ・リアのウィス・ルル (祖盤の座) に米をまき、ウィス・ルルにおかれている石の上に、ベテルチューイングをおこなうための品

々（ピンロウの種核，キンマの果穂，石灰）をおき，つぎのように言上する。

<u>ka ru'é sai,</u>	さあ，お食べください，
<u>wisu lulu nitu pa'i ina.</u>	ウイス・ルルの祖霊たちよ。
<u>réra méa nosi do ina.</u>	言上もうしあげます。
<u>wengi lima esa tau mbama.</u>	6日後にンバマをおこないます。
<u>mba sai, gepa guna,</u>	願い事がかないますように，
<u>lora sambu, duga dua wé'é.</u>	すべてが成就しますように。
<u>gaga bo'o, kéwi aé.</u>	豊作になりますように，
<u>peni ngé, wesi nuwa wé'é.</u>	家畜がふえますように。
<u>tedo tembu, wésa di wela.</u>	作物が順調に育ちますように。
<u>tebo ma'é dego, lo ma'é léko.</u>	健康でありますように。
<u>buru ma'é sa pu'u, haka ma'é sa bégé.</u>	病気になりませんように。
<u>tu'a ngéré su'a,</u>	鉄のようにかたく，
<u>maku ngéré watu.</u>	石のようにじょうぶになりますように。
<u>té ma'é lé,</u>	たたいても，うごかず，
<u>wéru ma'é nggènggu.</u>	ゆさぶっても，びくともしませんように。

10時8分：オネ・リアから外にでて，Wanggé Mbétéの息子であるNdori Wanggéの墓のところにゆき（図7，図14参照），おなじように墓に米をふりかけ，ベテルチューイングをおこなうための品々（ピンロウの種核，キンマの果穂，石灰）をおき，つぎのように言上する。

<u>ka rué sai, mamó Ndori ina.</u>	さあ，お食べください，ンドリ・ワンゲ。
<u>tau méa nosi do ina.</u>	言上もうしあげます。
<u>tau nggua mbama la'é wengi lima esa.</u>	6日後にンバマをおこないます。
<u>tedo di tembu, wésa di wela.</u>	作物が順調に育ちますように。
<u>gaga bo'o, kéwi aé.</u>	豊作になりますように。
<u>peni ngé, wesi nuwa.</u>	家畜がふえますように。
<u>mba sai, gepa gena.</u>	目的がかないますように。
<u>lora sambu, duga dua wé'é.</u>	すべてが成就しますように。
<u>tau susu nggua Léu Du'a,</u>	レウ・ドゥアの御代からの儀礼をおこない，

nama batu Woda Kumi Méra.

ウォダ・クミ・メラ（図4参照）の御代からの儀式を遂行します。

10時11分：Ndori Wanggéの息子であるWanggé Ndoriの墓のところにゆき（図7，14参照），墓に米をふりかけ，ベテルチューイングをおこなうための品々（ピンロウの種核，キンマの果穂，石灰）をおき，つぎのように言上する。

ka ru'é sai mamó Wanggé ina.

さあ，お食べください，ワンゲ・ンドリ。

méa nosi do ina.

言上もうしあげます。

la'é wengi lima esa tau mbama.

6日後に，ンバマ儀礼をおこないます。

susu nggua Léu Du'a,

レウ・ドゥアの御世からの儀礼をおこない，

nama batu Woda Kumi Méra.

ウォダ・クミ・メラ（図4参照）の御世からの儀式を遂行します。

tedo tembu, wésa di wela.

作物が順調に育ちますように。

gaga bo'o, kéwi aé.

豊作になりますように。

peni ngé, wesi nuwa.

家畜がふえますように。

tedo tembu, wésa wela wé'é.

作物が順調に育ちますように。

mba sai, gepa gena.

願い事がかないますように。

lora sambu, duga dua wé'é.

すべてが成就しますように。

10時14分：最後にヨセブ・ボカは，ウォロ・レレ村のハンガ（円形広場）の中央にたち，ムス・マセ musu masé（石柱，図14参照）に米をまき，つぎのように「大声でさけぶ」（pai béwa）。

so! wengi lima esa mbama!

ソー！6日後にンバマ！

poto naké!

肉をもってこい！

6・7・3 ミー・アレ儀礼

稲刈りは，かなり以前に終了しているが，新米（paré muri）は，すぐに食べはじめられるわけではない。トゥカの成員とトゥカの関係者は，トゥカの長がミー・アレ mi aré（飯を甘くする）とよばれる儀礼をおこなうことによってはじめて，新米を食

すことが可能になるのである¹²⁶⁾。

1983年7月8日19時36分：クリスティナ・パレによってオネ・リアの右側の炉で準備された新米の飯と豚肉（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）のココナツミルク煮が、蓋つきの小さな飯カゴにつめられる。それをもって、マルティヌス・バサ Martinus Basa（図7参照）が、ワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété（図7参照）の遺骨箱が安置されているオネ・リアの中二階にのぼる。

本来ならばヨセフ・ボカがくるのだが、病気だったために、代役としてマルティヌス・バサがよばれたのであった。マルティヌス・バサがオネ・リアでおこなわれる儀式に参加することはきわめてまれである。

マルティヌス・バサが、飯と肉を遺骨箱とそのわきの石の上にのせ、つぎのように言上する。しかしながら、マルティヌス・バサは、祝詞を言上することに慣れていないので、最後の1行は、ヤコブ・ンドリ・ワンゲに教えられたものである。

ka ru'é sai Wanggé Mbété.

さあ、お食べくださいワンゲ・ンベテ。

kobé ina mi aré.

今夜はミー・アレの饗礼です。

ba'i mi, bela ngesa.

苦きは甘く、渋きは旨くなりますように。

19時39分：ウイス・ルル（祖霊の座）には、飯のもられた飯カゴ (kidha) が2つ、豚肉のココナツミルク煮のはいったユウガオの椀が2つおかれている。マルティヌス・バサが、中二階からおりてきて、ウイス・ルルにすわり、飯と豚肉を、少しずつウイス・ルルの石の上にのせてゆく。そして、祝詞を言上するが、あまりに下手なので、ヤコブ・ンドリ・ワンゲに冷やかされ、マルティヌス・バサの声は、ほとんど聞こえなくなってしまう。

このヤコブ・ンドリ・ワンゲの態度は、かなり冷笑的であるように筆者には感じられた。すでにのべたように、マルティヌス・バサの妻は、真正の妖術者としておそれられており、妻からの影響をうけて、マルティヌス・バサ自身もなかば妖術者になっているのだといわれる。ヤコブ・ンドリ・ワンゲは、しばしば妖術者に対して冷たくあたたたり、相手が妖術者であることをほのめかす皮肉をいったりするが、これは、その具体例のひとつだといえるかもしれない。

19時42分：ウイス・ルルでマルティヌス・バサが供物ののこりを、手で4口食べたのち、オネ・リアの居間の中央で、男たちが新米の飯を食べはじめる。女と子どもの食事は、男たちの食事がおわったあとで、ようやくはじめられる。

いつもならば、ヨセブ・ボカが帰宅するときに、飯と肉をつめた2つの小さな蓋つきのカゴがオネ・リアからもってでられ、ンドリ・ワンゲ Ndori Wanggé の墓（図7、図14参照）とトコTokó（図7参照）の墓に供えられるわけであるが、今日のミー・アレでは、このようなことがおこなわれなかった。

6・7・4 ンバマ儀礼（ンバマ・カー・コエ）

新畑の儀礼体系では、ンバマ・カー・コエ mbama ka koé とンバマ・カー・ウェサ mbama ka wésa とよばれる2種類のンバマがおこなわれる。これに対して、旧畑の儀礼体系では、ンバマ・カー・ウェサとおなじ儀礼内容をもつ、ンバマ mbama とよばれる儀礼が1回だけおこなわれる。以下では、まず、ンバマ・カー・コエからみてゆくことにしよう。

なお、ンバマ・カー・コエの4日まえには、祭祀畑を対象とするピレ・ウマがおこなわれているが、その儀礼内容は、ペサ・ウタのまえにおこなわれるピレ・ウマとまったくおなじなので、ここでは省略する。

1983年7月9日11時50分：マリア・ウタが、マリア・イメルダ（表10参照）に手つだってもらい、オネ・リアの居間で金の耳飾りをつける。この金の耳飾りは、オネ・リアに保管されているンボラ・カド（タナ・ワトゥにあたえられた金）の一部をなすものである。

12時10分：マリア・ウタとクリスティナ・パレがオネ・リアを出発し、野菜を収穫するために祭祀畑へむかう（mba woro uta）。2人は、オネ・リアにもどってくるまでのあいだ、だれとも口をきいてはならない。

12時26分：テボ・ラカ村（図5参照）から南に歩いて数分の距離にある祭祀畑に到着する。祭祀畑には、1本のトウモロコシの木が植えられており、また4本のトウモロコシ、数片のショウガ、十数粒のシャロット、2本のキュウリ、数枚のシカクマメの葉、それにヒメボウキなどがはいた儀礼用の肩かけ編みカゴ（mbola）がおかれている¹²⁷⁾。祭祀畑の作物は、害虫や鳥獣に食いあらされてしまっているので、これらの野菜は、午前中に、ほかの畑からもってこられたものである。

儀礼畑とはことなり、祭祀畑には、畑の上端と下端のそれぞれにカオ・ウィニ kao wini（畑の祭場）がもうけられているが（図40参照）、前者のすぐわきにたてられている木には、小さい土釜がかぶせられている。これは、すでにピレ・ウマがおこなわれたことをしめしている（6・3・3および6・3・4参照）。

マリア・ウタがナイフをつかってトウモロコシを根本から切り、それを右肩にかつぎ、クリスティナ・パレは、野菜類のはいった編みカゴを肩にかける。そして、すぐにオネ・リアにむかって出発する。2人は終始無言である。

12時55分：マリア・ウタとクリスティナ・パレが、オネ・リアに到着する。2人は、すぐにオネ・リアにはいり、はこんできたトウモロコシの木をウイス・ルル（祖霊の座）にたてかけ、野菜のはいった編みカゴをウイス・ルル近くの竹床の上におく。

14時34分：オネ・リアの戸をしめ、マリア・ウタ、アナスタシア・ムク、クリスティナ・パレ、エリザベス・パウ、マルガレータ・ウェア、フェロニカ・ウィニ、テレシア・コリ（表10参照）が、オネ・リアの右側の炉（waja nggana）と左側の炉（waja nggêu）の上の土釜を保管しておく場所（ola welu podo mbama, 図24参照）からポド・ンバマ podo mbama（ンバマ儀礼専用の土釜）、土鍋（hawa）、ユウガオの壺（kobho）、ユウガオの椀（héna）、ヤシ殻の椀（hé'a）、飯を炊くときにつかう棒（kou）、4つの大きな編みカゴ（bénga ria）、多数の飯カゴ（kidha）をおろしはじめる。女たちは、終始無言で作業をすすめる。

14時45分：上記のもののうち、ユウガオの壺（6つあるが、そのうちの4つはこわれている）、ユウガオの椀、飯炊き棒（6本）、ヤシ殻の椀（約20個）をもって、4人の女たちが近くの小川（Lowo Woa）にむかって出発する（写真8参照、図35参照）。こわれていないユウガオの壺をもつマリア・ウタを先頭に、こわれていないユウガオの壺をもつアナスタシムク、ユウガオの椀とこわれたユウガオの壺をもつクリスティナ・パレ¹²⁸）、飯炊き棒とヤシ殻の椀がはいったカタ kata（ココヤシの葉の編みカゴ）をもつエリザベス・パウといった順で川へ歩いてゆく。

14時51分：川に到着して、川の水でもってきたものを「洗う」（légo）。女たちは、オネ・リアにかえってくるまでのあいだ、道ゆく人と口をきいてはならない。

そのあいだに、オネ・リアでは、フェロニカ・ウィニが右側の炉と左側の炉の清掃をおこなう。つまり、炉の灰をあつめて、外（オネ・リアの左側後方）にすてる作業をおこなう。

14時56分：女たちが、オネ・リアにかえってくる。女たちは、すぐにオネ・リアにはいり、川で洗ってきたものをウイス・ルル（祖霊の座）に近い竹床の上におく。その後、女たちは、ベテルチューイング（nata）をおこないながら、しばらくのあいだ休憩する。ただし、フェロニカ・ウィニだけは、さきほど土釜を保管しておく場所からおろされた編みカゴと飯カゴを外へもちだして、附着しているほこりをおとす作業をはじめる。たたき合わせたり、ホウキ（ngoni）をつかってほこりをおとしてゆくが、

水はつかわない。

17時18分：マリア・ウタがオネ・リアの右側の炉にすわり、マキ・ンドリ・ワングの長であるヤコブ・ンドリ・ワングの所有するポド・プウ podo pu'u (根本の土釜) とよばれる土釜を火にかける。そして、ただちに水をそそぎこむ。こうして、飯炊きははじまるのである。マリア・ウタは、ヤコブ・ンドリ・ワングの所有する6つの土釜(ポド・プウをふくむ)で飯を炊くが、ひとたび右側の炉にすわると、儀礼が終了するまで、オネ・リアから外にでることはおろか、飲食をおこなうことも、話をすることもできなくなる。

ここで飯炊きの過程と所要時間についてふれておくと、飯炊きは、つぎのようにおこなわれる。

- a) 土釜を炉の三つ石の上において、火にかける。
- b) 水を土釜のなかにそそぎこむ。
- c) ピンロウヤシの葉鞘でつくった団扇状のもので風をおくり、火を強める(4分経過)。
- d) 米を沸騰した湯のなかに入れる(30分経過)。
- e) 飯炊き棒をつかってかきまぜ、煮えぐあいを見る(40分経過)。
- f) 火に水をかけ、火勢をよわめる。土釜を三つ石からおろし、火のそばにおく(50分経過)。
- g) 土釜を炉から床の上におろす(1時間30分経過)。

18時20分ごろ：ニワトリ(すでに羽毛がむしりとられ、内臓もぬかれている)や串刺しの豚肉(長さ50cmほどの竹の串に10切れ前後の豚肉をさしたもの)をもった人々が、つぎつぎとオネ・リアにはいつてくる(写真9参照)。村落共同体に居住するすべての世帯主は、ンバマのときに1羽のニワトリ(manu sa éko)か1串の豚肉(naké wawi sa depa)をもってくる(poto naké)ことが義務づけられており¹²⁹⁾、このような肉は、ナケ・ンバマ naké mbama (ンバマ儀礼の肉)と総称される¹³⁰⁾。

ナケ・ンバマをもってきた世帯主は、図7、図8、図9、図10、図11にしめされているとおりであるが¹³¹⁾、これらの図をくわしくながめるならば、マキ・ンドリ・ワングに居住していない者が、若干名ふくまれていることに気づくはずである。その大半は、ウェワ・ンドリ・ワングの成員であり、ンバマがおこなわれることをつたえきき、里がえりをかねてやってきたのである。

ベンガ・トコの前にすわったソロモン・ウォダが、ニワトリの大きさや豚肉の量が適当かどうかを判断したうえで¹³²⁾、だれがもってきたかをノートに書いてゆく。それがすむと、ニワトリや串刺しの豚肉は、オラ・テオ ola téo (居間の中央に棟木からつるされている物をかけておくための鹿の角) につけられたり、ベンガ・トコ bénga toko とよばれる彫刻のほどこされた板壁の上の中二階 (léna) におかれる (図16参照)。

19時00分：左側の炉 (waja nggéu) に火が入れられ、ヤコブス・ワサ Yacobus Wasa の妻が飯を炊きはじめる。

ウェワの成員のうち、表11と図7に記載されている32人の者は、ポド・ンバマ podo mbama (ンバマ儀礼専用の土釜) をもっており、ンバマがおこなわれるときには、ポド・ンバマ、米、水、薪をオネ・リアにもってこなければならない¹³³⁾。そして、その妻には、持参したポド・ンバマ、米、水、薪をつかって、飯を炊く義務が課される。だれが、どの炉を、どのような順番でつかうかについては、表11を参照されたい¹³⁴⁾。

図7をみればわかるように、ポド・ンバマは、上位世代から下位世代へと相続されるものであり、ポド・ンバマがこわれると、こわれた釜をあたらしい釜ととりかえる、ラー・ポド ra podo (釜に血をつける) とよばれる儀礼がおこなわれる。この儀礼については、のちほど6・9・4においてンバマ・カー・ウェサとの関連でのべることにする。

19時10分：レンドの炉 (図16参照) に火が入れられる。そして、ココヤシの実を割り (kela nio)、ニワトリを切りわけの役目 (ata geto naké) のランベルトゥス・ウォロ Lambertus Wolo (図7, 表11参照) に、のちほど供される飯が炊かれはじめる。炊かれる米は、ヤコブ・ンドリ・ワングから提供されることがならわしになっている。

19時40分：下流後方の炉に火が入れられ、ニコラウス・ダレ Nikolaus Dalé (図7, 表11参照) の妻が飯炊きをはじめる。

19時50分：ランベルトゥス・ウォロが、ココヤシの実を割る作業 (kela nio) をおこなう (図25参照)。外果皮と中果皮 (ともに funa とよばれる) をとりさったココヤシの実を床におき、手でおさえながら山刀 (topo) をふりおろす。もし、一刀のもとに割ることができないと、それは、なにか悪いことがおこる凶兆 (sagé) とみなされる。ココヤシの実からでた胚乳液 (aé nio) は、素焼きの水入れ (gelo aé) にあけられる。

ココヤシの実が割られると、すぐにフェロニカ・ウィニが、フォエ・ニオ foé nio (ココヤシ削り) とよばれる道具をつかって、ココヤシの実の胚乳層 (isi nio) をすりおろしはじめる (図25参照)。

20時8分：ランベルトウス・ウォロが、足つきの素焼きの器 (pané ha' i béwa) にもらった飯を、手をつかって食べる。しかしながら、副食物となる菜 (uta) はなにもなく、ランベルトウス・ウォロは、このようなあつかいに文句をつける。すでにのべたように、ランベルトウス・ウォロの妻は、妖術者としておそれられており、その妻に影響をうけて、ランベルトウス・ウォロもなかば妖術者になっているのだといわれる。菜が用意されなかった背景には、妖術者に対する暗黙の憎悪があるのかもしれない。だが、これは、あくまでも筆者の推測にすぎない。

21時00分：フェロニカ・ウィニが、すりおろしたココヤシの胚乳層と水をませ、コナツミルク (aé nio) をつくりはじめる。つまり、ココヤシの実からでた胚乳液がはいっている素焼の水いれに湯 (aé petu) と「すりおろされたココヤシの胚乳層」 (nio foé) をくわえて、手でよくまぜる。そして漏斗状の濾し器 (kedho) をもちいで、白濁した濃い液体をこして、べつの素焼きの水いれにためてゆく。

21時30分：ニワトリや串刺しの豚肉をもった人々の第2波がやってくる。

21時40分：上流後方の炉に火が入れられ、ステファヌス・ワサ Stefanus Wasa (図7, 表11参照) の妻が飯炊きをはじめ (図25参照)。

1983年7月10日1時00分：円形広場では若者たちがあつまって、ガウイ gawi (人々が螺旋形に手をつないでおどるダンス) がおこなわれている。だが、ソダ sodha (ガウイのときにうたわれる歌) の歌い手 (ata sodha) が招待されなかったので、夜を徹しておこなわれるはずのガウイはもりあがりにつけて、1時半ごろになると若者たちは踊りをやめてしまう。

ソダの歌い手がよばれなかった理由は、ンバマ・カー・コエのときに盛大なガウイをおこなう必要はないということであった。換言するならば、ンバマ・カー・ウェサは、ンバマ・カー・コエよりも盛大におこなわれるわけであるが、ンバマ・カー・コエ (ほりおこして食べるンバマ) とンバマ・カー・ウェサ (まきちらして食べるンバマ) という名称は、こうした盛大さの度合いと関連づけて解釈されるべきなのかもしれない。

1時30分：オネ・リアでは、飯炊きがまだ延々とつづいている。

4時30分：ベンガ・トコの前で、ランベルトウス・ウォロが串から豚肉をぬきとり、ポリバケツやヤシの葉の編みカゴ (kata) にいれる作業をおこなっている (図25参照)。この作業がおわると、ランベルトウス・ウォロは、山刀 (topo) とまな板 (liti) をつかって、ニワトリを切る作業 (geto naké もしくは geto manu) をはじめる。この作業では、まず胴体から、頭、つま先、手羽先、脂尻、ももを切りはなす。そして、胴

体を4つに切る。つまり、側面から背骨と平行に切断して胸部と背部にわけ、そのそれぞれを2つに切る。この作業をとおして、ニワトリは、頭 (holo) , つま先 (kuku) , 手羽先 (mbaku) , 脂尻 (logé, mburi) , もも (ha'i) , 胸 (kasa) , 背 (longgo) といった7種類の部位に分類される。

ニワトリを切る作業がおわると、ランベルトウス・ウォロが、カー・ゲト・ナケ ka geto naké (肉切りの食事) , つまりニワトリを切る作業をおこなった者にあまわれる飯と肉の料理を食べる (だが、筆者は、しばらくのあいだオネ・リアをはなれていたので、実見することはできなかった)。この食事については、のちほどンバマ・カー・ウェサ mbama ka wésa との関連でくわしくのべることにしたい。

また、モセス・ハル (表10参照) が、オネ・リアにはいつてきて、アタ・ピレ ata piré (禁忌の人、後述) たちがオネ・リアにもってきたナケ・ンバマ (ンバマ儀礼のための肉) を、オネ・アレ・ピレ oné aré piré (飯の禁忌の家) にもつてゆく。このようなことをモセス・ハルがおこなう理由は、かれ自身がアタ・ピレだからである。

アタ・ピレとは、ンバマにさいしてオネ・リアで飯を食べることができない、クネ・マラ人 (Ata Kune Mara) , ンビピ氏族 (Embu Mbipi) , ジェケ氏族 (Embu Jeké) といった、ラシ氏族 (Embu Rasi) と奴隷層以外の者であり—クネ・マラ人、ンビピ氏族、ジェケ氏族、ラシ氏族の相互関係については図3、図4を参照されたい—、かれらは、オネ・リアのむかひにたてられているオネ・アレ・ピレで、独自に飯とナケ・ンバマを料理して食べる。この飯にかかわる禁忌 (piré aré) をまもらないと、アタ・ピレは、ネカ・ラー neka ra (血のでるような傷) に苦しむことになるのだといわれる。

しかしながら、かれらは、ンバマ儀礼から排除されているわけではない。なぜならば、かれらもまた、ナケ・ンバマをオネ・リアにもつてくるのが義務づけられており、オネ・ピレで炊かれる米は、ヤコブ・ンドリ・ワンゲ (表10参照) が提供することになっているからである。

7時00分：まだ飯炊きがつづけられているのは左側の炉だけである。右側の炉、上流後方の炉、下流後方の炉の付近には、それぞれの炉で炊かれた飯が、土釜にはいったままの状態でおかれている。

9時00分：ランベルトウス・ウォロが、オラ・テオ ola téo (棟木からつりさげられている、さまざまな物をかけておくための鹿の角、図16参照) につるされていた大型の野ネズミ (dhéké) をはずし、山刀をつかってマナ板 (lata) の上でその右後足 (左後足でもよいが、かならず後足でなければならない) を切断する。そして、それ

を3切れの豚の脂身でつつんで、ひもでしばる。大型の野ネズミののこった部分は、ふたたびオラ・テオにかけられるが、これは、後日、ヤコブ・ンドリ・ワンゲとその家族によって食べられる¹³⁵⁾。

大型の野ネズミは、ンバマになくてもならないものであり、大型の野ネズミをもってきた者は、ニワトリもしくは豚肉をオネ・リアにもってくる義務を免除される。したがって、レラ・ンバマ(6・7・2参照)があると、人々は、われさきに大型の野ネズミを捕獲し、内臓をとりだして乾燥肉にしたもの(labi dhéké)をオネ・リアにとどけるのである。今回、この大型の野ネズミをもってきたのは、カジュ・マニ村にすむレオ・オナ(表10参照)であった。

9時13分:ランベルトウス・ウォロが、山刀をつかって、つま先、手羽先、頭を切りおとした1羽のニワトリをマナ板の上でたたいて(ndota)、ミンチ肉(naké ndota)をつくる。

9時19分:ハワ・プウ hawa pu'u (根本の鍋)とよばれる土鍋が、右側の炉にかけられる。そのなかに、大型の野ネズミの右後足を豚の脂肉でつつんだものがいれられ、つづいて、水がそそぎこまれる。肉の料理は、男性によっておこなわれ、右側の炉では、マリウス・ウォゲMarius Wogéとドナトゥス・マリDonatus Mali(図7参照)が料理人となる。

9時20分:ニワトリのもも、胸、背の部位がハワ・プウにいれられ、ココナツミルクがくわえられる。だが、調味料はなにもつかわれない。

9時27分:ランベルトウス・ウォロが、シャロットとショウガをマナ板の上できざんで、さきほどのニワトリのミンチ肉、フェロニカ・ウィニがつくっておいたココヤシの胚乳層をすりおろしたもの(nio foé)、ココナツミルク(aé nio)、塩(mesi)、乾燥小魚(ika éwé)、トウガラシ(horo)を小さい土鍋(hawa lo'o)にいれる。そして、右側の炉の三つ石のそばにおく。この料理は、ホロ・ンゲタ horo ngeta (トウガラシのまぜもの)とよばれる。

9時30分:右側の炉では、ニワトリのもも、胸、背のはいったハワ・プウ(根本の土鍋)が火にかけてられている。炉の配置については図25を参照。

左側の炉では、ピウス・ラシPius Rasi (Pius Rasi Wanggéとはべつの人物、図7参照)、ベネディクトゥス・ンベテ Benediktus Mbété (図7参照)が大きな鉄鍋で豚肉を煮ている。

下流後方の炉では、マクシムス・ティボ Maksimus Tibo (図11参照)がニワトリの頭、手羽先を煮ている。

上流後方の炉では、左側の炉の鉄鍋にはいりきらない豚肉を、アンドレアス・バイ Andreas Ba'i (図7参照) が煮ることになっているが、この炉は、今回のンバマではつかわれなかった。

レンドの炉では、ベルナドゥス・ワンゲ Bernadus Wanggé (図7参照) が、ニワトリの脂尻を煮ることになっていたが、実際には煮られなかったようである。この脂尻は、分配されずに、ヤコブ・ンドリ・ワンゲがうけとることがならわしになっている。

また、マガ・ペーワの炉では、ニワトリのつま先が煮られ、あとで子供たちにあたえられることになっていたが、実際には料理されなかった。

9時48分：三つ石の上におかれていないにもかかわらず、小さな土鍋にいれられたホロ・ングタが、まわりからの熱気でグツグツと煮えはじめる。

9時50分：9時30分の時点ではみおとしていたが、左側の炉とその周辺には、豚肉のはいった鉄鍋のほかに2つの土鍋と2つの土釜がおかれている。土釜aには、祭祀畑の種籾を炊いた飯がはいており、土釜bには、プリプス・ンベテの妻が炊いた飯がはいている。土鍋cでは、昨日、祭祀畑から収穫してこられたシカクマメの葉でつつんだ豚の脂身が煮られており、これは、のちほど土釜aの飯とともにウイス・ルルに供えられる。そして、土鍋dでは、のちほど土釜bの飯とともにウイス・ルルに供えられる豚の脂身が煮られている。これらの飯と肉は、ンバマ・リア mbama ria (後述) が終了するまで、手をつけずにとっておかれる。

10時29分：右側の炉に水がかけられ、火勢が弱められる。そして、ハワ・プウ (根本の土鍋) で煮られた肉の一部がユウガオの壺にいれられ、そのなかにはいりきらないものは、ココヤシの葉の編みカゴ (kata) のなかにいれられる。また、左側の炉や下流後方の炉で料理された肉も、ポリバケツやココヤシの葉の編みカゴにうつされる。肉の詰められたユウガオの壺は、ウイス・ルル (祖霊の座) におかれるが、それ以外の肉は、すべて居間の中央部におかれている。

10時58分：肉を分類する作業がはじまる。豚肉は、a) 肉 (isi) , b) 脂肉 (ura) , c) 骨 (toko) の3種類に分類され、ニワトリの肉は、a) 背 (longgo) , b) 足 (ha'i) + 胸 (kasa) , c) 頭 (holo) + 手羽先 (mbaku) の3種類に分類される。分類された肉は、オネ・リアの居間の左後方におかれる。

11時17分：マリア・ウタが、大きなおたま (gabé ria) をつかってポド・プウ (根本の土釜) から飯をだし、ユウガオの壺に山もりになるまで入れる。このユウガオの壺は、ウイス・ルル (祖霊の座) にもっていかれる。

これと同時並行して、女たちがオネ・リアにはいつてきて、自分が炊いた土釜から、

大きなおたまをつかって、飯を飯カゴ (kidha) にだしはじめる (写真10参照)。

11時40分：飯カゴにだされた飯は、ベンガ・トコの前におかれている4つの大きな編みカゴ (bénga ria) にうつされるが (図26参照)¹³⁶⁾、その作業は、つぎのようにおこなわれる。

- a) 土釜からの飯が詰められた飯カゴが大きな編みカゴの前までもってこられる。
- b) その飯カゴの飯が、大きな編みカゴとベンガ・トコのあいだにたっているサフェリウス・センダ Saverius Sénda (図7参照) のもつ飯カゴ (kidha ria) に山もりになるまでいれられる。
- c) その飯が、大きな編みカゴにあげられる。
- d) おなじことがもう一度くりかえされる。ただし、サフェリウス・センダは、さきほどの飯カゴとくらべて、ひとまわり小さい飯カゴ (kidha lo'o) をもちいる。

したがって、ポド・プウをのぞく、すべての土釜からは、おなじ量の飯が大きな編みカゴにうつされるのである (のこった飯は土釜にいれたまま、儀礼の終了後、家にもちかえられる)。こうして、ベンガ・トコの前におかれている4つの大きな編みカゴに飯が山もりにつめられてゆく。この作業がおわると、マリア・ウタをのこして、女たちは全員オネ・リアからでてゆく。

12時8分：マリア・ウタによってポド・プウ (根本の土釜) の底から焦げ飯 (ngudu mbama) がだされ¹³⁷⁾、それが、ウイス・ルルにおかれている飯のはいったユウガオの壺の上と、ベンガ・トコの前におかれている4つの編みカゴのなかで、もっとも大きいものの上におかれる (図26参照)。

12時19分：ヤコブ・ンドリ・ワンゲが、ラギ ragi (男性用の腰布)、レス lésu (頭にまく布)、ルカ luka (肩かけ) といった「伝統衣装」を身につけ、首長としての地位を表象するスケ seké (象牙の腕輪) を両腕にはめる。

12時27分：昨晚、ナケ・ンバマ naké mbama (ンバマ儀礼の肉) をもってきた男たちが、鍋と蓋つきの飯カゴをもってオネ・リアにはいってくる。オネ・リアの居間、マガ・ペーワ、ルルが男たちでいっぱいになる。全員がはいると、戸がしめられるために、家のなかはうす闇につつまれる。そして、人々は、沈黙状態をたもたなければならなくなる。

12時28分：ホロ・ンゲタが小さな土鍋から、約20個のヤシ殻の椀 (昨日川で洗われ、

ウィス・ルルにおかれていたもの、図26参照)にわけられ、男たちにくばられてゆく。

12時30分：ヤコブ・ンドリ・ワングがたったまま、大きな編みカゴの上におかれていた焦げ飯をつかんで1口食べ、それをルルにすわっている男たちにわたす。それと同時に、ユウガオの壺の上におかれていた焦げ飯も、男たちにわたされてゆく。

男たちは、ホロ・ンゲタとともに、この焦げ飯を沈黙状態のなかで食べる。マガ・ペーワとルルにすわっている男たちは、すわって食べているが、居間にいる男たちは、たって食べているものもいる。だが、ンバマ・カー・コエにおいて、人々がもっとも緊張するのは、この焦げ飯を食べる瞬間であり、飯にむせて (subhu)、食べているものを口の外にだすようなことがあると、それは重大な凶兆 (sagé) とみなされ、飯にむせた者には、ほどなく死がおとずれるのだといわれる。

12時35分：小さな蓋つきの飯カゴが6つだされ、そのなかにベンガ・トコの前におかれている大きな編みカゴから飯がつめられる。そして、その上にハワ・プウ（根本の土鍋）で煮られ、オネ・リアの居間の左後方におかれていたニワトリの肉が一切れのせられる。ついで、それぞれの飯カゴに蓋がかぶせられる。

12時43分：プリプス・ンベテが、そのひとつをもって、ワング・ンベテの遺骨箱が安置されている中二階にのぼってゆく。そして、遺骨箱の上とそのわきの石（図26参照）に飯と肉を少しずつのせ、つぎのように言上する（写真11参照）。以下の人物名については、図7を参照のこと。

<u>ka ru'é sai mamó Toko ghawa mai</u> ¹³⁸⁾ ,	さあ、お食べください、トコ、
<u>Mbété Wanggé, Ndori Wanggé.</u>	ンベテ・ワング、ンドリ・ワング。
<u>ka bou, pesa mondo sai gha ina.</u>	あつまって、お食べください。
<u>kami susu do nggua,</u>	ウォダ・クミ・メラの御世からの
<u>nama do bapu Woda Kumi Méra.</u>	儀礼をおこない、儀式を遂行します。
<u>gaga di bo'ó, kéwi di aé.</u>	豊作になりますように。
<u>peni ngé, wesi nuwa.</u>	家畜がふえますように。
<u>tebo di temu dego, lo di temu léko.</u>	健康でありますように。
<u>buru di ma'é sa pu'u,</u>	
<u>haka di ma'é sa bégé.</u>	病気になりませんように。
<u>tebo di tu'a ngéré su'a,</u>	身は鉄のようにかたく、
<u>lo di maku ngéré watu.</u>	体は石のようにじょうぶになりますように。
<u>té ma'é lé, wéru ma'é nggéngu.</u>	ゆすぶっても、びくともしませんように。

つぎに、サガ・ウラ・レジャ saga wula leja (ウラ・レジャのよりしろ) と、その近くにおかれている石の上に飯と肉をのせる (図26参照)。

この間に、飯と肉をつめた5つの小さな蓋つきの飯カゴが、オネ・リアの外にひかえている、ンバマにまだ参加していない若者たちにわたされる。5つの飯カゴは、オネ・リアの戸口のすぐ前にあるサガ・タナ・ワトゥ saga tana watu (タナ・ワトゥのよりしろ, 図25参照), オネ・リアの背後にあるワトゥ・ジュ・アンギ, オネ・リアの前庭にあるワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété の墓, 村の広場のンドリ・ワンゲ Ndori Wanggé の墓 (図13参照), それにテボ・ラカ村にあるトコ Toko の墓にもっていかれ, そこに内容物があけられる。

12時45分: 昨日フェロニカ・ウィニがほこりをはらっていた飯カゴが, オネ・リアの居間の床一面にならべられ, ウィス・ルルにおかれているユウガオの壺 (図26参照) から, それぞれの飯カゴのなかに, ひとつかみの飯が入れられる。つぎに, ベンガ・トコの前におかれている大きな編みカゴ (図26参照) からの飯が山もりになるまで入れられる。そして, この2種類の飯をつめた飯カゴが, つぎつぎと男たちにくぼられてゆく (写真12参照)。男たちは, 持参した蓋つきの飯カゴに飯をつめかえ, あいた飯カゴをもどしてくる。

13時5分: 飯の分配が終了し, つぎに肉の分配がはじまる (写真13参照)。男たちの持参した小さな鍋が居間の床一面にならべられる。ウィス・ルルにおかれているユウガオの壺 (図26参照) から肉がだされ, それぞれの鍋のなかに肉が一切れずつ入れられる。つぎに, 合計6種類に分類されたうえで居間の左後方におかれていた肉が, やはり均等に分配される。

13時22分: 肉をすべての鍋に入れる作業が終了する。それぞれの鍋には, 平均7~8個の肉がはいっており, 肉のはいった鍋が, それぞれの所有者にわたされてゆく。

13時27分: 以上の作業がすべて終了すると, 男たちは, いっせいにウォーという奇声をあげる (dera)。そして, 飯と肉の料理のはいった鍋や蓋つきの飯カゴをもってオネ・リアからつぎつぎとでてゆく。この飯と肉の料理は, 家にもちかえられ, 世帯員にわけあたえられる¹³⁹⁾。

ここまでの儀礼は, ンバマ・リア (大きなンバマ) とよばれ, ひきつづいておこなわれる, 以下のような儀礼は, ンバマ・ロオ mbama lo'o (小さなンバマ) とよばれる。

13時37分: プリプス・ンベテが, ユウガオの椀にもられた飯と肉をウィス・ルルにおかれている石の上に少しずつのせてゆく。そして, 祝詞が言上される (だが, カセット・レコーダーの調子が悪く, 録音に失敗する)。このときに供えられた飯と肉は,

上記の土釜 a と土鍋 c からのものであり、したがって、ここではじめて、祭祀畑を対象とするペサ・ウタ（2・3・4 参照）がおこなわれたことになる。

祝詞が言上されると、プリプス・ンベテが、手をつかって飯を4口食べ、それについて、さきほど肉を料理していた男たちや、まわりにいた男たちが、ユウガオの椀にのこっている飯と肉を食べる。

13時47分：プリプス・ンベテが、ふたたびユウガオの椀にもられた飯と肉をウイス・ルルにおかれている石の上ののせてゆく。この飯と肉は、上記の土釜 b と土鍋 d からのものであり、こうして、ロウオ・コレ人の代役であるプリプス・ンベテ（2・6 参照）の飯と肉が、ウイス・ルルに供えられるのである。祝詞が言上されることはない。プリプス・ンベテが手で4回食べたあと、先ほどとおなじメンバーが、ユウガオの椀にのこっている飯と肉を食べる。

14時1分：男の子供たちが、オネ・リアにはいつてくるようによばれる。その数は、8人である。子供たちは、ユウガオの壺などにのこっていた飯をあたえられ、ただ黙々と食べる。ニワトリのつま先もあたえられるが、生であるために、もちかえられることになった。

14時9分：プリプス・ンベテとともに、子供たちが大きな奇声をあげてンバマ・ロオがおわる。床には、飯が一面にちらばり、ヤコブ・ンドリ・ワングの飼っている犬がオネ・リアにはいつてきて、あたりをなめまわる。

6・8 農閑期（7月～8月）

7月から8月にかけての時期は、人々が1年のうちで、もっとも自由な時間のある季節である。このことは「月」の名称にもあらわれており、7月から8月にかけての時期は、ベボ・ガガ bébo gaga、つまり「開墾 (gaga) をまだ知らない (bébo) 」とよばれる。また、米をはじめとする食料も豊富にあり、この豊富な食料と自由な時間を利用して、ベボ・ガガには、婚姻連帯をとりむすぶための交換儀礼（婚資の支払いなど）や、婚姻連帯をとりむすんでいる者のあいだでの交換儀礼（一連の葬送儀礼をしめくくるケレ kélé とよばれる儀礼など）がさかんにおこなわれる。

ウォロ・レレ村における1984年の8月の雨量は、7月の雨量よりも上回っているが、例年ならば、雨量は、7月から8月にかけて減少してゆくものと思われる。気温は少しずつ上昇する傾向にある（表6，7参照）。

6・9 伐採の季節（8月～9月）

6・9・1 季節現象

ヘラ hera とよばれる 8 月から 9 月にかけての時期は、一年中でもっとも雨量の減少する時期である。筆者が測定したウォロ・レレ村における 1984 年の 8 月と 9 月の月間雨量は、それぞれ 190mm と 178mm であり（表 6 参照）、7 月の雨量よりも多くなっている。しかしながら、「今年は雨が多い」という人々の評価と、ウォロ・ワルにおける 8 年間の雨量の統計を考えあわせるならば、ウォロ・レレ村における 1984 年の 8 月と 9 月における雨量は、異例であったというべきであろう。気温は 7 月に 1 年中でもっとも低下し、8 月から 9 月にかけて上昇をはじめ（表 7 参照）。

この気温の上昇にともなって、ボロ・ヘラ boro hera とよばれる乾いた強い風がふく。ヘラとは 8 月から 9 月にかけての時期と、ちょうどその時期に鮮紅色の花をさかせる デイコ (Erythrina indica) の双方を意味し、ボロとは風がなにかをざわめかせることを意味する。したがって、ボロ・ヘラとは、乾季のさなかにさくデイコの花をざわめかせる強い風のことであり、この風のために、すでに紅葉していた落葉樹の葉は、たちまちのうちにふきはらわれて、あたりの風景はまるで晩秋のようになる。

ヘラのおわりころには、高い山がそびえるモニ地域 (Tana Moni) の方角から（図 2 参照）、はやくも雨季 (wula uja aé) の到来をつげる雷の音 (tegu nggu) が聞こえはじめる。この遠雷の音は、マパ・モニ mapa Moni、つまり「モニ地域のマパ」とよばれる。つまり、モニ地域ではすでにヘラがおわり、マパ mapa（ヘラにつづく月）がはじまったといわれるのである。

ヘラにはいると、人々は、農作業にふたたび精をだすようになり、開墾地をはじめ、村から遠くはなれた場所で仕事をおこなう機会が多くなる。だが、この時期になると、人々は、イネ・レケ iné léké とよばれる存在に恐れをいだくようになる（1・3・3 参照）。

イネ・レケは、非常に危険な存在であり、話をしたり、食物をもらったりしただけでも、人間は、死にいたるのだといわれる [cf. 杉島 1987e, 1988b]。これにくわえ、イネ・レケは、友人、知人、配偶者の姿に変身することができるので、イネ・レケから身をまもることは、きわめてむずかしいものとなる。

ただし、つぎのような点によく注意をはらっているならば、イネ・レケと人間を区別することができるのだといわれる。その第 1 は、かれらの体毛 (sambé ro'a) であり、イネ・レケの体毛は、人間の体毛とは「さかさまにはえている」 (bhalé sala)。また、その第 2 は、ホクロ (nawa) であり、かれらは、人間に変身したつもりでも、額

や類に (leka nia no'o pipi) みのがすことのできないホクロがある。また、その第3は、臭い (wau) であり、イネ・レケがあらわれるまえには、バンガジュツ (リオ語名: seku; 学名: Kaempferia rotunda) のような芳香があたりをただようのである [杉島 1988b]。

イネ・レケが、一年中でもっともさかんにやってくるのは、8月から10月にかけての時期であるという点で、人々の見解は一致している。だが、この時期をすぎても、油断は禁物であり、イネ・レケは、稲刈りが終了する翌年の5月ごろまで、しばしば姿をみせるのだといわれる¹⁴⁰⁾。

6・9・2 伐採の準備

開墾 (gaga) は、ほぼ2年ごとにおこなわれるが、開墾を計画するものは、1年中で雨量がもっとも減少するヘラの期間に開墾をはじめる。しかしながら、開墾は、多分に危険性をはらんだ仕事だと考えられており、そのために、人々は、ト占をおこなうばかりでなく、予兆 (péra pati) にも注意をはらう。

開墾の予定地がきまると、ソー・ボカ・アウ so bhoka auがおこなわれる。ソー・ボカ・アウとは、アウ auとよばれるかたい竹の「先端部」 (bhoka) を火であぶって破裂させ、その亀裂のかたちで予定されている行為の「可否」 (molo di iwa) をうらなう方法である。もし亀裂が繊維にそってまっすぐに走れば、予定されている行為 (たとえば、予定の場所での開墾をおこなうこと) は実行にうつされるが、そうでない場合には、みあわされることになる。

もしソー・ボカ・アウの結果がよければ、つぎにおこなわれるのは夢見による判断 (nipi téi) である。開墾の予定地からタイ・ファカ ta'i faka、すなわち土の上にもりあがっているミミズ (hati) の排泄物 (ta'i) をひろってきて、抱いてねてみるわけであるが、悪い夢 (nipi ré'é) をみたときには、ソー・ボカ・アウの場合とおなじように、予定していた場所での開墾はみあわされる。

以上のようなト占がすべて「可」 (molo) とでた場合、人々は、いよいよ開墾の作業にとりかかる。最初の4日間の作業は、ングティ ngetiとよばれ、開墾予定地の周囲を伐採し、畑地の境界を確定する作業をおこなう。このングティの作業は、少しずつおこなわれなければならない、10時ごろまで働いただけで家にかえり、昼食は家にかえって食べる。そして、午後は伐採の作業をさしひかえる。

このように、ングティの仕事がゆっくりとしたペースでおこなわれる理由は、開墾

の予定地が、ラウエ lawé (危険な土地) であるという疑いを、人々がまだすてていないからである。つまり、ラウエであることを知らずに、いきなり伐採をおこなうならば、突然の死がおとずれるのだといわれる¹⁴¹⁾。だが、開墾予定地の周囲を少しずつ伐採し、夢見の内容にたえず注意をはらっているならば、大きな危険に直面せずすむことができるのである。

6・9・3 伐採

ングティがおわると、伐採の作業はいよいよ本格化する。まず、山刀 (topo) をつかって灌木、竹、それに草を切りたおすガガ gaga とよばれる作業がおこなわれる。そして、ガガが終了すると、大きな山刀 (topo ria) や斧 (taka) をつかって大きな木を切りたおすポカ poka とよばれる作業がおこなわれる¹⁴²⁾。ガガもポカもかなりの重労働であり、作業をおこなうのは、もっぱら男性である。

伐採にかぎらないが、一度に多量の労働力を必要とするときには、村の家々をまわって手助けをねがったり、友人に援助をもうしでる。そして、働きにきてくれた人には、休憩時間にタバコやベテルチューイングをおこなうための品々 (ピンロウの実やキンマの果穂、石灰) を供し、じゅうぶんな食事をふるまうようにする。このような労働力調達の方法は、ガタ・ガキ gata gaki とよばれる。また、たがいに労力を提供しあう少人数の集団をつくり、そのメンバーのなかで順番に労働力を提供しあうこと (kema gili) もおこなわれないではないが、この方法は、かならずしも一般的とはいえない。

伐採の作業は、さまざまな予兆に注意をはらいながらすすめられる。たとえば、伐採の過程でモダマ (リオ語: léké, hoba léké; 学名: Entada phaseoloides) が行く手をさえぎるほど繁茂しているのが発見された場合、開墾はただちに中止される。モダマは、リオ語でレケ léké とよばれ、また、8月～10月にかけての時期には、イネ・レケ (モダマの母) とよばれる危険な存在がやってくる (6・9・1 参照)。これらのことを考えあわせるならば、モダマが繁茂している場所の危険性は、イネ・レケの危険性と密接な関連をもっているように思われてくる。

また、ムデ・ンバンガ mudé mbannga (和名: コブミカンもしくはスワングイ, 学名: Citrus hystrix) の葉とよく似た、ウヌ・ンバンガ wunu mbannga (コブミカンの葉) とよばれる昆虫をみつけた場合には、それを儀礼的な方法で追いはらわなければならない。それというのも、ウヌ・ンバンガを追いはらっておかないと、たとえ収穫

がよくても、開墾をおこなった者もしくは世帯員のだれかが死ぬことになるからである¹⁴³⁾。

ウヌ・ンバンガを「追いはらう」(joka)には、ニジョ・ウヌ・ンバンガ nijo wunu mbangga とよばれる呪文が必要とされる。そこで、人々は、ニジョ・ウヌ・ンバンガを知っている者(呪医)をよんできて、その呪文をウヌ・ンバンガにささやいてもらう。こうすることによってはじめて、ウヌ・ンバンガを開墾地の外になげすめることが可能になるのである。つぎにのべるのは、マキ・ンドリ・ワンゲにおいて知られている、数少ないニジョ・ウヌ・ンバンガのひとつである。

béré no'o aé, kolu no'o mesi.

水とともに流れ、潮とともに沈め。

molu lau, wora bata.

海に沈み、波の泡になれ。

ré'é da gharu, ji'é da gha.

悪しきはむこうへ、良きはこちらへ。

wunu mbangga, iné kai polo ria.

ウヌ・ンバンガ、その「源」はポロ・リア
(大妖術者)。

予兆には、以上でのベタアジェ・レケやウヌ・ンバンガといった悪い予兆 (péra pati éo ré'é) のほかに、開墾地に稲が自生しているのを発見したり、女性との性交や子供の夢をみるといった、良い予兆(péra pati éo ji'é) もある。

6・9・4 ンバマ儀礼(ンバマ・カーウェサ)

すでにのべたように、新畑の儀礼体系では、ンバマ・カー・コエが終了すると、ンバマ・カー・ウェサ mbama ka wésa とよばれる儀礼がおこなわれる。これに対して、旧畑の儀礼体系では、ンバマ mbama とよばれる儀礼は1回しかおこなわれない。だが、この儀礼は、ンバマ・カー・ウェサとおなじ儀礼内容をもっている。したがって、以下の記述は、新畑の儀礼体系に属すンバマ・カー・ウェサに関するものではあるが、旧畑の儀礼体系に属すンバマの記述をかねるものでもある。

すでにのべたように、ポド・ンバマ(ンバマ儀礼専用の土釜)がこわれると、あたらしい土釜をわれた土釜とおきかえる、ラー・ポド ra podu (土釜に血をつける)とよばれる儀礼がおこなわれる。この儀礼は、通常、ンバマ(ンバマ・カー・コエ、ンバマ・カー・ウェサ、ンバマ)がおこなわれる日の午前中におこなわれる。ンバマ・カー・ウェサの記述へとすすんでゆくまえに、以下では、まずラー・ポドの儀礼につ

いてのべることにしよう。

1983年8月27日9時37分：ヨセブ・ボカ（表10参照）が、米のはいった手さげの編みカゴ（huko）とベテルチューイングをおこなうための品々（ピンロウの実、キンマの果穂、石灰）のはいったレンバ・ナタ rém̄ba nata（編み箱）をもって、ワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété（図7参照）の遺骨箱が安置されているオネ・リアの中二階にのぼる。ポド・ンバマの所有者であるマルクス・セラ Markus Séla（図7，表11参照）が、持参した小さな豚（身動きできないように4本の足がしばられている）をヨセブ・ボカにわたす。そして、みずからも中二階にのぼる。つづいて、洗面器がマルクス・セラにわたされる。

9時38分：ヨセブ・ボカが豚の首すじにナイフをつき刺し、あふれでる血をマルクス・セラが洗面器でうける。マルクス・セラは、あばれる豚をしっかりとおさえる。

9時40分：ヨセブ・ボカが、上記の手さげの編みカゴから、米をつまんでワンゲ・ンベテ遺骨箱とそのわきの石の上におき、つづいて、石の上にピンロウの実、キンマの果穂、石灰をおく。そして、豚の血を遺骨箱とそのわきの石になすりつけ、つぎのように言上する。

ka ru'é sai Wanggé Mbété.

podo éo Séla,

pusi éo muri, peja éo meta.

susu nggua Léu Du'a,

nama batu Woda Kumi Méra.

ro ji'é, baja pawé w'é.

petu keta, rango nowa.

tebo ma'é dego, lo ma'é léko.

tebo tu'a ngéré su'a,

lo maku ngéré watu.

té ma'é lé,

wéru ma'é nggéggu.

pati do ka, ti'i do ru'é ina.

pusi walo éo muri,

peja walo éo meta ina.

さあ、お食ください、ワンゲ・ンベテ。

マルクス・セラの土釜を、

あたらしいものととりかえます¹⁴⁴⁾。

レウ・ドゥアの御世からの儀礼をおこない、

ウォダ・クミ・メラの御世からの儀式を遂行
します（図4参照）。

病気がなおりますように¹⁴⁵⁾。

熱いものが冷たくなりますように¹⁴⁶⁾。

健康でありますように。

身は鉄のようにかたく、

体は石のようにじょうぶになりますように。

たたいても、うごかず、

ゆさぶっても、びくともしませんように。

食べ物をお供えいたします。

あたらしいものととりかえます。

podo Séla Jara.

セラ・ジャラ（マルクス・セラ）の釜を。

9時42分：ヨセブ・ボカとマルクス・セラが中二階からおり、豚は、オネ・リアの外にだされる。ヨセブ・ボカが、オネ・リアの居間におかれているマルクス・セラのあたらしい土釜に、洗面器にはいつている豚の血を少量こすりつける。

ユリウス・ラトゥ（表10参照）が、オネ・リアの左わきで火を燃やし、豚の毛を焼いてこそぎおとす作業をおこない、それがすむと、豚はただちに解体される。

11時15分：マリア・ウタがオネ・リアの左側の炉で準備していた飯と肉の料理がようやくできあがる。飯は、マルクス・セラが持参した米を炊いたものであり、肉の料理は、さきほど屠殺（wéla）された豚の肉を煮たものである。そして、テレシア・コリが、飯と肉を足つきの素焼きの食器（pané ha' i béwa）にもりつける。

11時17分：足つきの素焼きの食器にもられた飯と肉の料理、それに洗面器にいれられた生のプス・レマ pusu lema（直訳：心臓・舌；説明：心臓，舌，それに肺臓の一部をつけたアゴから下腹部にかけての肉であり、もっとも価値のある肉とされる）が、ワンゲ・ンベテの遺骨箱のところにおかれる¹⁴⁷⁾。ヨセブ・ボカが、飯と肉の料理を遺骨箱とそのわきの石の上におく。つぎにプス・レマをナイフで少し切りとり、それを遺骨箱とそのわきの石の上におく。そして、つぎのように言上する。

ka ru' é sai Wanggé Mbété.

さあ、お食べください、ワンゲ・ンベテ。

pati do ka, ti' i do ru' é ina.

食べ物をお供えいたします。

pusi do éo muri, peja walo éo meta.

あたらしいものととりかえます。

podo Séla Jara.

セラ・ジャラ（マルクス・セラ）の土釜を。

ro ji' é, baja pawé.

病気がなおりますように。

petu keta, rango nowa wé' é.

熱いものが冷たくなりますように。

buru ma' é sa pu' u,

病気になりませんように。

haka ma' e sa bégé.

tebo di tu' a ngéré su' a,

身は鉄のようにかたく、

lo di maku ngéré watu.

体は石のようにじょうぶになりますように。

té ma' é lé,

たたいても、うごかず、

wéru ma' é nggénggu.

ゆさぶっても、びくともしませんように。

11時22分：遺骨箱に供えられた飯、肉の料理、プス・レマが中二階からおろされる。

このプス・レマは、ヤコブ・ンドリ・ワンゲにあたえられるものとなる。ヨセブ・ボカは、足つきの素焼きの食器にのこっている飯と肉の料理を食べ、他の者、つまりマルクス・セラ、ソロモン・ウォダ、ユリウス・ラトゥ、テレシア・コリ、マリア・ウタ（表10参照）は、鍋や釜にのこっている飯と肉の料理を皿にとりわけて食べる。こうして、ラー・ポドの儀礼が終了する。

12時48分：ンバマ・カー・ウェサの儀礼が始まる。マリア・ウタが、金の耳飾りをつける。この金の耳飾りは、オネ・リアに保管されているンボラ・カド（タナ・ワトゥにあたえられた金）の一部をなすものである。

13時50分：オネ・リアの戸が閉められ、マリア・ウタ、アナスタシア・ムク、マルガレータ・ウェア、クリスティナ・パレ、テレシア・コリ（表10参照）が、オネ・リアの炉の上にある物置き（ola welu podo mbama）から（図24参照）、土釜、ユウガオの壺、ユウガオの椀、ヤシ殻の椀、飯炊き棒、飯カゴ、大きな編みカゴなどをおろす。

14時00分：マリア・ウタ、アナスタシア・ムク、マルガレータ・ウェア、クリスティナ・パレが、ユウガオの壺、ユウガオの椀、飯炊き棒、ヤシ殻の椀をもって、近くの川（Lowo Woa, 図35参照）にむかう。

14時8分：川で上記のような食器や道具類を洗いおわり、オネ・リアにむかって出発する。

14時13分：オネ・リアに到着し、ただちに洗ってきたものをウイス・ルル（祖霊の座）に近い竹床の上におく。

14時59分：マルガレータ・ウェアが、オネ・リアの右側の炉を清掃し、オネ・リアの外（左側後方）にすてる作業をおこなう。

16時16分：女たちが、コーヒーを飲みながら休憩する。それに、はやばやとやってきたランベルトウス・ウォロ Lambertus Wolo（図7参照）がくわわる。

16時23分：マルガレータ・ウェアが、左側の炉から火だねをもってきて、右側の炉で火を燃やしはじめる。

16時25分：オネ・リアから、飯カゴ（kidha）と大きな編みカゴ（benga ria）が外にだされ、ほこりをはらう作業がおこなわれる。

16時32分：マリア・ウタが、オネ・リアの右側の炉にすわり、ポド・プウ（根本の土釜）を炉の三つ石の上にかけて、ただちに水をいれる。飯炊きのはじまりである。

16時36分：ランベルトウス・ウォロが、ココヤシの実を割る作業をおこなう。

16時50分：フェロニカ・ウィニが、割られたココヤシの胚乳層をすりおろす。

17時18分：ココヤシの実を割る作業をおえたランベルトウス・ウォロが、足のついた素焼きの食器 (pané ha' i béwa) にもられた飯を手で食べるが、副食物となる菜はなにもない。

17時32分：ココヤシの胚乳層をすりおろす作業をおえ、ココナツミルク作りがはじまる。

18時4分：ニワトリや串刺しの豚肉をもった人々が大勢やってくる。ンバマ・カー・コエのときとおなじように、だれが肉をもってきたかを、ソロモン・ウォダがノートにひかえる。

20時39分：右側の炉では、6番目の釜（ヤコブ・ンドリ・ワンゲの所有する6つの土釜の最後のもの）が火にかけている。左側の炉では、1番目の釜が火にかかっている。上流後方の炉と下流後方の炉には火もはいていない。だれが、どの炉をどのような順番でつかうかについては、表11を参照されたい。

村の円形広場では、にぎやかにガウイ gawi（人々が螺旋状に手をつないでおどるダンス）がおこなわれている。今回のンバマでは、ソダ sodha（ガウイのときにうたわれる歌）の歌い手がよんでこられたので、遠くの村からも若者たちがやってきて踊りにくわわる。蓄電池を電源とする拡声器からアタ・ソダ ata sodha（歌い手）の歌声がひびきわたり、人々が地面をふみしめるたびに、地響きがオネ・リアにまでつたわってくる。ガウイは、熱気をはらんで、夜を徹しておこなわれる。

8月28日3時：カロルス・タリ Karolus Tali（図7参照）が、ベンガ・トコの前でニワトリを切る作業をはじめ。その方法やニワトリの部位の分類は、7月10日におこなわれたンバマ・カー・コエのときと、まったくおなじである。

4時55分：ニワトリの大半を切りおわる。ランベルトウス・ウォロもひかえてはいたが、ほとんどの作業は、カロルス・タリによっておこなわれた。

5時00分：ランベルトウス・ウォロとカロルス・タリが上流後方の炉の近くにすわり、足つきの素焼きの器にもられた飯と肉の料理を食べる。この食事は、カー・ゲト・ナケ ka geto naké（肉切りの食事）とよばれ、ニワトリを切る作業をおこなった者にふるまわれる。飯は、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの提供した米を炊いたものであり、また、肉の料理は、人々がもってきた肉 (naké mbama) の一部を失敬したものである。

5時25分：右側の炉では、12個の釜が炊きあがり、左側の炉では、12番目の釜が火にかかっている。この12番目の釜は、プリプス・ンベテのものである（表11に記載されている順番がまもられていないわけであるが、そうなってしまった理由はわからない）。そして、上流後方の炉と下流後方の炉は、すでにすべての釜を炊きあげ、もは

やつかわれていない。

6時28分：マティアス・ティロ Matias Tiro (図7参照) がオネ・リアの前庭にたち、ガウィ (人々が螺旋状に手をつないでおどるダンス) がおこなわれている円形広場の方をむいて、つぎのようにさげぶ。

o! Wolo!

オー！ ウォロ (ランベルトウス・ウォロ) ！

geto naké!

肉切りをしろ！

この行為は、パイ・ゲト・ナケ pai geto naké (肉切りをよぶ) とよばれるが、ランベルトウス・ウォロは、すでにオネ・リアのなかにいる。パイ・ゲト・ナケは、ランベルトウス・ウォロが、オネ・リアのなかにいるかどうかにかかわりなくおこなわれるのである。7月10日のンバマ・カー・コエでは、マティアス・ティロがいなかったため、パイ・ゲト・ナケはおこなわれなかった。

6時38分：ランベルトウス・ウォロの指示で、カロルス・タリが、切られずにのこっていたニワトリを切りはじめる。

ンバマ・カー・コエのときとおなじように、モセス・ハル (表10参照) がオネ・リアにはいつてきて、アタ・ピレ (ンバマのときにオネ・リアで飯を食べることができない人) たちがオネ・リアにもってきた肉を、オネ・ピレにもってゆく。アタ・ピレとオネ・ピレについては、6・7・4においてすでに説明したので、ここではくりかえさない。

6時40分：ホロ・ングタとよばれる料理の材料として、カロルス・タリが、頭、手羽先、爪先を切りおとしたニワトリを、まな板の上でたたいてミンチ肉をつくる。その後、ホロ・ングタをつくる作業がおこなわれが、つくり方については、6・7・4においてくわしくのべておいたので、ここではくりかえさない。

6時42分：オラ・テオ (居間の中央に棟木からつりさげられている物をかけておくための鹿の角) から大型の野ネズミをはずして、その左後足を切断する (ンバマ・カー・コエでは、右後足が切られたことからわかるように、切られるのは、右足でも左足でもよい。だが、かならず後足でなければならない)。そして、のこりの部分は、ふたたびオラ・テオにもどされる。そして、大型の野ネズミの左後足を2切れの豚の脂身でつつんで、ヒモでしばる。ンバマ・カー・ウェサのときにのこされた大型の野ネズミの肉は、後日、ミーアエ mi aé とピグ・ウマ・ングア・バプ pigu uma nggua bapu とよばれる儀礼において消費される。

6時55分：ハウ・プウ（根本の土鍋）が右側の炉にかけられ、そのなかに、大型の野ネズミの後足を豚の脂身でくるんだものがいれられる。そして、すぐにココナツミルクとニワトリの胸と足がくわえられる。料理人は、ドナトゥス・マリ Donatus Mali とピウス・ラシ Pius Rasi（Pius Rasi Wanggéとはべつの人物、図7参照）である。

7時3分：マティアス・ティロが、オネ・リアの前庭にたつて、つぎのように男の料理人たちをよぶ。

o! ata haki mai sai!

オー！ 男どもこっちへこい！

7月10日におこなわれたンバマ・カー・コエでは、マティアス・ティロがいなかったので、大声で男たちがよばれることはなかった。

7時5分：左側の炉に鉄の大鍋がおかれ、そのなかにココナツミルクと水がそそぎこまれ、つづいて豚肉がいれられる。料理人は、ベネディクトゥス・ンベテ Benedictus Mbété（図7参照）とステファヌス・スラ Stefanus Sura（図9参照）である。

7時16分：上流後方の炉では、左側の炉の鉄鍋にはいりきらなかった豚肉が煮られ、下流後方の炉では、ニワトリの頭、手羽先、背が煮られる。料理人は、アンドレアス・バイ Andreas Ba'i（図7参照）である。

7時35分：レンドの炉で、ベネディクトゥス・ンベテがニワトリの脂尻を煮はじめ。マガ・ペーワの炉では、ステファヌス・スラがニワトリのつま先を煮はじめ。

7時42分：オネ・リアから、プリプス・ンベテとサミュエル・レバ（表10参照）が祭祀畑にむけて出発する¹⁴⁸。かれらは、オネ・リアにかえってくるまでのあいだ、道ゆく人と口をきいてはならない。

プリプス・ンベテは、ウイス・ルル（祖霊の座）におかれていた斧を右手にもち、こわれているユウガオの壺 (kobho lo'o) を左手にもつ。このユウガオの壺は、昨日、川で洗われたもののひとつであり、本来ならば、そのなかには、ククイノキの実をすりつぶして水とまぜたアエ・フェオ ae féo（ククイノキの実の水）とよばれるものはいっていただなければならない。サミュエル・レバは、オネ・リアのウイス・ルル（祖霊の座）につるしてあった儀礼用の肩かけ編みカゴ (mbola) を肩にかけ、右手にはタイマツ (ila) をもっている。儀礼用の肩かけ編みカゴには、ナイフ、干飯 (hibi) のはいた手さげの編みカゴ (huko)、石灰のはいた石灰いれ (supa oka)、ピンロウの実、キンマの果穂、レンバ・ナタ renba nata（ベテルチューリングをおこなうために必要なものをのせる真鍮製の皿）がはいっている。

ンバマ儀礼の進行は、多量の飯を炊かなければならないために、どうしてもおくれがちになる。そのために、プリプス・ンベテとサミュエル・レバが祭祀畑に出発するころには、もはやタイムツをつかう必要のない時刻となっている。だが、祭祀畑に行くときには、かならずタイムツをもっていかなければならない。したがって、実際の時刻はどうであれ、かれらは、「夜」のうちに祭祀畑に出発しなければならないのであり、さらにいうならば、ンバマ儀礼は、「夜」のあいだにおこなわれる儀礼なのである。他の村落共同体では、このことを強調するかのようになり、たとえあかくなっても、ンバマが終了するまでのあいだ、オネ・リアの居間に明かりがともしておかれるのである。

7時56分：ウォロ・ファイ村とテボ・ラカ村の中間地点まで来たとき、サミュエル・レバが、ココヤシの木に登り、若いココヤシの実 (nio ngura) をもぎとってくる。そして、プリプス・ンベテと合流して祭祀畑にむかってすすんでゆく。

8時7分：祭祀畑に到着する。祭祀畑には、すでにのべたように、畑の上端と下端のそれぞれにカオ・ウィニ kao wini (畑の祭場) があるが (図40参照)、畑の下端のカオ・ウィニにたてられているヒロハノジアオイの木 (tebo denu) の上に、サミュエル・レバが飯干 (hibi) をのせる。

つぎにプリプス・ンベテが、斧でココヤシの実をたたき割ると、胚乳液があたりに飛びちる (図27参照)。つづいて、サミュエル・レバが、ナイフをつかってココヤシの実を完全に割る。本来ならば、ここで、ココヤシの実からでた胚乳液をアエ・フェオとまぜて、畑に散布する (wésa) するわけであるが、先述のようにユウガオの壺がこわれているために、このウエサ wésa をおこなうことはできなかった¹⁴⁹⁾。だが、プリプス・ンベテとサミュエル・レバは、アエ・フェオを祭祀畑に散布する役割をになっているので、ンバマ儀礼の文脈においてアタ・ウエサ ata wésa (散布する人) とよばれる。

レンバ・ナタ rémba nata (ペテルチューイングをおこなうために必要なものをのせる皿) におかれているピンロウの実、キンマの果穂、石灰で、プリプス・ンベテとサミュエル・レバがペテル・チューイングをおこなう。唾液が赤くなると、口のなかにあるものを、割ったココヤシの実 (図27参照) のなかですべてはきだす。その後、おなじことをもう一度くりかえす。

8時12分：儀礼用の肩かけ編みカゴに、レンバ・ナタ、石灰いれ、手さげの編みカゴなどをいれて、かえりじたくをする。祭祀畑にやってきたときとおなじように、プリプス・ンベテが斧とユウガオの壺をもち、サミュエル・レバがタイムツと儀礼用の

肩かけ編みカゴをもつ。

これ以後、つまり、8月27日の夜から数えて、4晩のあいだ祭祀畑への立ち入りが禁止される。実際の時刻からすれば、すでに8月28日になっているわけであるが、儀礼的には、プリプス・ンベテとサミュエル・レバが畑にゆくのは、8月27日の夜でなければならないのである。

8時42分：プリプス・ンベテとサミュエル・レバがオネ・リアに到着する。だが、かれらは、すぐにはオネ・リアのなかにはいらず、しばらくのあいだマガ・ロオ maga lo'o (図25参照) にすわっている。

9時14分：土釜から飯をだして、ベンガ・トコとよばれる板壁 (図16参照) の前におかれている4つの大きな編みカゴに入れる作業がおこなわれる。

10時2分：ウイス・ルル (祖霊の座) におかれているユウガオの壺には、すでに飯と肉の料理がつめられ、ベンガ・トコの前におかれている4つの大きな編みカゴにも、飯が山もりにはいつている。9時14分からこの段階にいたるまでの作業は、6・7・4でのべたンバマ・カー・コエの場合とまったくおなじなので、ここでは、くわしい記述を省略する。

10時6分：ヤコブ・ンドリ・ワンゲが、ラギ (男性用の腰布)、レス (頭にまく布)、ルカ (肩かけ) といった「伝統衣装」を身につけ、首長 (リア・ペーワ、村落共同体の長) としての地位を表象するスケ (象牙の腕輪) を両腕にはめる。

10時7分：マティアス・ティロがオネ・リアの前庭にたつて、つぎのように大声でさげふ。

o! ata haki mai sai!

オー！ 男どもやってこい！

すると、男たちが、鍋と蓋つきの飯カゴをもって、つぎつぎとオネ・リアにはいつてくる。

10時15分：オネ・リアにかえってきてはいたものの、マガ・ロオ (図25参照) にすわっていたプリプス・ンベテとサミュエル・レバがはいつてきて、祭祀畑からもちかえったユウガオの壺 (kobho lo'o) をウイス・ルルの近くの床におき、儀礼用の肩かけ編みカゴをウイス・ルルの壁にかける。

10時24分：オネ・リアの戸がしめられたのち、6つの小さな蓋つきの飯カゴが用意され、そのそれぞれに、ベンガ・トコの前におかれている大きな編みカゴから飯がつめられる。そして、その飯の上に、肉 (ハワ・プウで煮られたニワトリの足もしくは

胸であり、居間の左後方におかれていた)がのせられ、蓋がかぶせられる。

10時31分：ワング・ンベテの遺骨箱が安置されている中二階に、プリプス・ンベテがのぼると、飯と肉をつめた小さな蓋つき飯カゴのひとつが手わたされる。プリプス・ンベテは、飯カゴの蓋をあけて、ワング・ンベテの遺骨箱、そのわきにある石、ウラ・レジャのよりしろ (saga wula leja)、そのわきの石という順序で飯と肉を少しずつのせてゆく。そして、つぎのように言上する(図26参照)。人名については、図7を参照されたい。

<u>ka ru'é sai Wanggé Mbété ina.</u>	さあ、お食べください、ワング・ンベテ。
Wanggé Mbété, Wanggé Ndori,	ワング・ンベテ、ワング・ンドリ、
Tani Ndori, Ndori Wanggé.	タニ・ンドリ、ンドリ・ワング。
<u>ka bou, pesa mondo gha ina.</u>	ここにあつまって、お食べください。
<u>kami susu do nggua,</u>	ウォダ・クミ・メラの御世からの儀礼をおこ
<u>nama do bapu Woda kumi Méra.</u>	ない、儀式を遂行します。
<u>kami gaga di bo' o, kéwi di aé.</u>	豊作になりますように。
<u>peni ngé, wesi nuwa wé'é.</u>	家畜がふえますように。
<u>tebo di temu sai dego,</u>	
<u>lo di temu sai léko.</u>	健康でありますように。
<u>buru di ma'é sa pu' u,</u>	
<u>haka di ma'é sa bégé.</u>	病気になりませんように。
<u>wora sa wiwi, nunu sa lema wé'é¹⁵⁰⁾.</u>	人々の結束がかたくなりますように。
<u>tebo di tu'a ngéré su'a,</u>	身は鉄のようにかたく、
<u>lo di maku ngéré watu.</u>	体は石のようにじょうぶになりますように。
<u>té ma'é lé,</u>	たたいても、うごかず、
<u>wéru ma'é nggénggu.</u>	ゆさぶっても、びくともしませんように。
<u>gaga di bo' o, kéwi di aé wé'é.</u>	豊作になりますように。

プリプス・ンベテが祝詞を言上しているあいだに、飯と肉をつめた5つの小さな蓋つきの飯カゴがオネ・リアから、外にひかえている若者たちにわたされる。この5つの飯カゴは、オネ・リアの戸口のすぐ前にあるタナ・ワトゥのよりしろ (saga tana watu)、オネ・リアの背後にあるワトゥ・ジュウ・アング(5・2参照)、オネ・リアの前庭にあるンベテ・ワングの墓、村の広場にあるンドリ・ワングの墓(図13参照)。

それにテボ・ラカ村にあるトコの墓にもっていかれ、そこに供えられる。

10時33分：オネ・リアのなかでは、男たちが、ポド・プウ（根本の釜）の焦げ飯をホロ・ングタとともに食べる。その食べ方は、6・7・4でのベたンバマ・カー・コエの場合とおなじなので、くわしい記述は省略する。飯にむせることを凶兆とする信念も、ンバマ・カー・コエの場合とまったくおなじである。

10時36分：昨日川で洗われウイス・ルル（祖霊の座）におかれていたユウガオの椀がひとつとられ、ベンガ・トコの前におかれている大きな編みカゴから飯がもらえる。このユウガオの椀は、ウイス・ルルにおかれる。

10時37分：飯カゴが居間の床一面にひろげられる。そして、これらの飯カゴに、ウイス・ルルにおかれているユウガオの壺の飯とベンガ・トコの前の大きな編みカゴの飯が詰められてゆく。そして、この2種類の飯が詰められた飯カゴが男たちにくばられてゆく。この飯の分配法は、6・7・4でのベたンバマ・カー・コエの場合とまったくおなじである。

10時43分：プリプス・ンベテが、10時36分に準備されたユウガオの椀から飯をとり、ユウガオの壺にもらわれている肉をちぎり、豊穡をもたらすワトウ・ニパ watu nipa (蛇石) のはいた肩かけバッグとウイス・ルルにおかれている石の上にのせてゆく。祝詞の言上はおこなわれなかった。ンバマ・カー・コエのときにも、これとおなじことがおこなわれたという説明を聞いたが、調査期間中にンバマ・カー・コエは、1回しかおこなわれなかったので、この情報の真偽を確認することはできなかった。

11時2分：肉の分配がはじまるが、その方法は、ンバマ・カー・コエの場合とまったくおなじなので、くわしい記述は省略する。

11時29分：男たちがいっせいに大きな奇声をあげて、ここでンバマ・リアがおわる。ひきつづいて、ンバマ・ロオがはじまるが、これもまた、ンバマ・カー・コエの場合とおなじである。男たちは、肉と飯のはいた鍋や蓋つきの飯カゴをもって、オネ・リアからつぎつぎとでてゆく。

11時38分：プリプス・ンベテの土釜から飯がユウガオの椀にもられ、ウイス・ルルにもってこられる。また、左側の炉で料理された豚肉の料理ープリプス・ンベテの所有する土釜と対の関係にある鍋で料理されたものであり、大きな鉄鍋で料理されたものとはことなる（6・7・4参照）ーが、ユウガオの椀にいれられてウイス・ルルにもってこられる。プリプス・ンベテが、この飯と肉の料理をウイス・ルルの石の上に少しずつのせてゆく。祝詞の言上はない。プリプス・ンベテが手をつかって飯を4口食べ、さきほど肉を料理していた男たちや、まわりにいた男たちがあつまって、

ユウガオの椀にのこっている飯と肉の料理を食べる。

11時46分：右側の炉にかけられているハワ・プウ（根本の土鍋）からとりだされた大型の野ネズミの肉が、ユウガオの椀に入れられ、ウイス・ルルにもってこられる。また、ユウガオの椀にもられたポド・プウの焦げ飯がウイス・ルルにおかれる。そして、焦げ飯と大型の野ネズミの肉がウイス・ルルの石の上に少しずつおかれる。この儀礼行為は、クウィ・ンゲドゥ・ンバマ・ロオ kuwi ngedu mbama lo'o（ンバマ・ロオにおいて焦げ飯を供える）とよばれる。祝詞の言上はない。ふたたび11時38分とおなじメンバーで食事となる。

11時55分：ユウガオの壺にのこっていた飯が、ユウガオの椀にあけられる。そして、男の子供たちがオネ・リアによび入れられる。子供たちがウイス・ルルにやってきて、ユウガオの椀から飯を食べはじめる。そして、ニワトリのつま先をうけとる。

12時00分：プリプス・ンベテと子供たちが大きな奇声をあげて、ンバマ・ロオが終了する。

6・9・5 ミー・アエ儀礼

新畑の儀礼体系であるならばンバマ・カー・ウェサ、旧畑の儀礼体系であるならばンバマがおこなわれた夜から数えて4晩めの夜に、ミー・アエ（水を甘くする）とよばれる儀礼が、ウォロ・ファイ Wolo Fai村にあるオネ・ウマ・ングア・バプ oné uma nggua bapu（祭祀畑の家）とよばれる家でおこなわれる。

オネ・ウマ・ングア・バプは、祭祀畑と関連するいくつかの儀礼がおこなわれる小さな家 (oné)であり、そこに常時すんでいる者はいない。他の村落共同体にはオネ・ウマ・ングア・バプが存在しないので、農耕儀礼をおこなううえで、このような家が必要不可欠というわけではない。想像をたくましくするならば、オネ・ウマ・ングア・バプは、ンドリ・ワンゲが追いはらったといわれるロウオ・コレ人がすんでいた家の「なごり」なのだとも考えられるが、このような説明は、一度として聞かれなかった。

オネ・ウマ・ングア・バプは、図15にえがかれているオネ（通常の民家）よりもさらに小さな家であり、マガはなく、また居間 (oné) には、ウイス・ルル（祖霊の座）と右側の炉だけが存在する（図15参照）。

1983年8月30日18時29分：オネ・ウマ・ングア・バプの炉に土釜がかけられている。炉には、マリア・ウタがすわっている。

18時53分：マリア・ウタが、オネ・リアからもってこられた乾燥豚肉を湯のなかでもみあらいをする。

18時55分：エリザベス・パウがオネ・リアからもってきた編みカゴから米をだし、マリア・ウタが、その米を土釜のなかに入れる。

18時57分：アナスタシア・ムクが、ココヤシの実の胚乳層をおろす。

19時14分：サミュエル・レバがやってきて、オネ・ウマ・ングア・バプのウイス・ルルにおかれているベンガ・ピグ bénga pigu（翌朝のピグ儀礼でつかわれる編みカゴ）のなかに、アウ竹でつくった稲刈り用のフィア fi'a（ナイフ）を6本入れる。

19時28分：釜が炉の三つ石からおろされる。そして、水と乾燥肉をいれた鍋が火にかけられる。

19時34分：ンバマ・カー・ウェサでのこしておかれた大型の野ネズミが半分にきられ、その一方が鍋のなかに入れられる。もう半分は、明日おこなわれる祭祀畑のピグでつかわれる。

19時52分：マリア・ウタが、ココナツミルクをつくりおわり、肉の煮えている鍋のなかに入れる。

20時15分：飯と肉の料理ができあがったので、マリア・ウタがユウガオの椀にもる。

20時20分：ヨセブ・ボカが、飯と肉の料理をウイス・ルルの石の上に少しずつのせて、つぎのような祝詞を言上する。以下の人名については、図7を参照のこと。

ka ru'é sai, Wanggé Mbété,
Ndori Wanggé, Wanggé Ndori,
Ema Seké, Woda Wanggé,
Wanggé Mbété walo.

さあ、お食ください、ワンゲ・ンベテ、
ンドリ・ワンゲ、ワンゲ・ンドリ、
エマ・セケ、ウオダ・ワンゲ、
ワンゲ・ンベテ（Ata Ngga'é）。

ka rapa bou,
pesa rapa mondo gha ina.
gha susu nggua Léu Du'a,
nama batu Woda Kumi Méra.
gaga di bo'o, kéwi di aé.
peni ngé, wesi nuwa.
tedo tembu, wésa wela.
mba sai, gepa gena.
lora sambu, duga dua wé'é.

あつまって、お食ください。
レウ・トウアの御代からの儀礼をおこない、
ウオダ・クミ・メラの御代からの儀式を遂行します。
豊作になりますように。
家畜がふえますように。
作物が順調に育ちますように。
目的がかないますように。
すべてが成就しますように。

ヨセフ・ボカとサミュエル・レバが、ウィス・ルルに供えられている飯と肉の料理を食べはじめる。

20時48分：ヨセフ・ボカとサミュエル・レバが食事をおわると、女たち（マリア・ウタ、アナスタシア・ムク、エリザベス・パウ、テレシア・コリ）が食事をする。

ミー・アエは、ロウォ・コレ人の女である、マリア・ウタと密接な関係をもつ儀式であり、マリア・ウタ（とその助手であるアナスタシア・ムク、クリスティナ・パレ）は、ミー・アエのまえに、ヤムイモ、ンデロ ndelo（ヤムイモの一種）、モディ modi（ヤムイモの一種）を食べることができない。この禁忌をやぶると、彼女たちは、血便の下痢 (ta'i ra) や血のでるような傷 (neka ra) に苦しむことになるのだといわれる。だが、ミー・アエがおわると、この禁忌はとけ、彼女たちは、自由に各種のヤムイモを食べることができるようになる。

6・9・6 祭祀畑のピグ儀式

ミー・アエが終了すると、その翌朝には、ピグ pigu（つかまえる）とよばれる祭祀畑の稲刈りにともなう儀式がおこなわれる。この儀式は、村落共同体における最後の稲刈りになっている。

1983年8月31日7時41分：ウォロ・ファイ Wolo Fai村にあるヤコブ・ンドリ・ワンゲの所有する穀物倉の前庭 (hanga) では、大きな雑草をぬき、地面をならす作業がおこなわれている。そこには、サガ・ウラ・レジャ（天空神のよりしろ）とよばれるアウ竹が植えられており、そのわきには平たい石がおかれている（図29参照）。

オネ・ウマ・ングア・バブ（祭祀畑の家、6・9・5参照）では、マリア・ウタとアナスタシア・ムクが、飯を炊き、大型の野ネズミ（ンバマ・カー・ウェサとミー・アエにおいてのこしておかれたもの）のココナツミルク煮をつくっている。

7時59分：儀式畑から収穫され、編みカゴにはいったままになっている稲穂の一部を、6つの編みカゴにつめかえる作業が、穀物倉のなかでおこなわれる。作業にあっているのは、プリプス・ンベテ、サミュエル・レバ、テレシア・コリの3人である。祭祀畑の作物は、害虫や鳥獣にくいつくされてしまっており、収穫物をえることができないので、この6つの編みカゴが、のちほど祭祀畑にもっていかれるのである。

8時7分：稲穂をつめた6つの編みカゴが穀物倉から、オネ・ウマ・ングア・バブ

(祭祀畑の家)のマガ・ロオ(家の前の軒下にある露台, 図15参照)にもってこられる。

8時21分: オネ・ウマ・ングア・バプのマガ・ロオで, これから祭祀畑の稲刈りにゆくマクスィムス・ティボ Maksimus Tibo (図11参照), アンドレアス・バイ Andreas Ba'i (図7参照), アンセルムス・クワ Anselmus Kuwa (図11参照), ヤコブス・ワング Jacobus Wanggé (図7参照), ベネディクトゥス・ペカ Benediktus Péka (図7参照)が飯と大型の野ネズミの肉のココナツミルク煮を食べる。かれらは, たまたま村にいたので儀礼に参加するようにいわれただけであり, 祭祀畑のピグにいつも参加するわけではない。

オネ・ウマ・ングア・バプでは, プリプス・ンベテが, ユウガオの椀にもられた飯とヤシ殻の椀にもられた大型の野ネズミの肉を, ウィス・ルル(祖霊の座)の石の上に少しずつのせる。そして, のこった飯と肉をサミュエル・レバ, ヨセフ・ボカとともに食べる。

8時35分: オネ・ウマ・ングア・バプに昨夜からおかれていた, ベンガ・ピグ・プウ bénga pigu pu'u (ピグ儀礼のための根本の編みカゴ)とよばれる編みカゴをプリプス・ンベテがもち, ベンガ・ピグ・ダイ bénga pigu dai (ピグ儀礼のための供の編みカゴ)とよばれる編みカゴをサミュエル・レバとエリザベス・パウ(表10参照)がもって, 祭祀畑に出発する。他の6人は, 稲穂のはいった編みカゴをもって, かれらのあとにつづく。

8時40分: 祭祀畑に到着する。ただちに畑の上方 (ghélé) をむいてたち, 図28のような配置となる。プリプス・ンベテが, 稲穂のはいった編みカゴから6つの稲穂をつまみとって, エリザベス・パウの毛髪でしばり, ベンガ・ピグ・プウに入れる。本来ならば, このような儀礼行為は, 祭祀畑に生育する稲を対象としておこなわれわけであるが(6・6・2参照), 祭祀畑の作物は, 鳥獣や害虫に食いつくされているので, このようなことが, やむをえずおこなわれるのである。

つづいて, プリプス・ンベテが, ベンガ・ピグ・プウから, アウ竹でつくった稲刈り用のナイフ (fi'a) をとりだし, それを6人に1本ずつわたす。

8時44分: 6人は, 祭祀畑の下端にゆき, 稲刈りをおこなう動作をしながら, 上方にむかってすすんでくる。だが, 祭祀畑にはほとんど稲がなく, わずか数本の稲穂が収穫されるだけである。人々は, 終始沈黙した状態で仕事をおこなわなければならないが, 稲刈りの動作をまねるといふ滑稽な状況にたえられなくなり, ふきだす若者もいる。すると, ふざけて仕事をすると「血のでるような傷をうけるぞ」(gena nekara)

といて、プリプス・ンベテがたしなめる。

収穫された稲穂をプリプス・ンベテがうけとり、ベンガ・ピグ・プウのなかにいれる。つづいて、稲穂のはいった編みカゴから稲穂を少しずつとって、ベンガ・ピグ・プウと2つのベンガ・ピグ・ダイに入れてゆく。こうして、稲穂のはいった9つの編みカゴができあがる¹⁵¹⁾。

8時52分：この作業が終了すると、プリプス・ンベテが、ベンガ・ピグ・プウから6つの稲穂をつまんで、稲刈用のナイフで穂首を切るしぐさをする。これもまた、本来ならば、祭祀畑に成育する稲を対象としておこなわれるわけであるが(6・6・2参照)、祭祀畑の作物は、鳥獣に食いつくされているので、このようなことがやむをえずおこなわれるのである。

その後、ベンガ・ピグ・プウを頭にのせたプリプス・ンベテを先頭に、穀物倉にむかって出発する。ベンガ・ピグ・ダイをもったサミュエル・レバとエリザベス・パウ、それに通常の編みカゴをもった者が、そのあとにつづく。プリプス・ンベテは、川をわたるたびに、手さげの編みカゴ (huko) にはいつている米を川になげいれる。儀式畑のピグの場合とおなじく、これは、収穫物が流れさってしまわないように (aé ma' é la) するためなのだといわれる。

9時2分：オネ・ウマ・ングア・バブ(祭祀畑の家)に到着して、ベンガ・ピグ・プウとベンガ・ピグ・ダイを家のなかにいれる。他の6つの編みカゴは、マガ・ロオ(家の前の軒下にある露台)におかれる。

9時16分：ここでふたたび食事となる。食されるものは、8時21分に食されたものとおなじであり、また、メンバーもおなじである。

9時22分：ンゴル・ングレ ngoru nguréがおこらないようにするために、穀物倉の前庭に穴をほり、そのなかにニワトリの卵 (telo manu)と鉄のナイフ (piiso)¹⁵²⁾がうめられる。すでにのべたように、ンゴル・ングレとは、収穫物がトゥカ・タナ tuka tana (土地の子宮)にとりこまれるために、収穫量が少なくなってしまうことを意味する。

ニワトリの卵と鉄のナイフがうめられると、その上にムシロ (té'é) がひろげられる。

プリプス・ンベテが、ベンガ・ピグ・プウをもって、穀物倉の前庭にむかう。ベンガ・ピグ・ダイをもったサミュエル・レバとエリザベス・パウ、通常の編みカゴをもった6人が、そのあとにつづく。

ベンガ・ピグ・プウ、ベンガ・ピグ・ダイ、通常の編みカゴという順で、ムシロの

上に稲穂をあけ、ムシロの中央にあつめる。その後、すべての編みカゴをよこだおしにする。

9時28分：ヨセブ・ボカが、つぎのようなソダ sodha (歌) をうたい、男たちが時計と反対方向にまわりながら、足で稲穂をふみつけて脱穀 (todo) をおこなう (写真14参照)。この作業には、祭祀畑からかえってきたマクシムス・ティボ、アンドレアス・バイ、アンセルムス・クワ、ヤコブス・ワング、ベネディクトゥス・ペカ、それに、たまたま村にいたカロルス・タリ Karolus Tali とマティアス・ティロ Matias Tiro (図7参照) が参加した。なお () 内は、脱穀の作業に参加した男たちによる合いの手である。

sara mondo, ha, mai mondo gha.

あつまれ、さあ、ここにあつまってこい。

(o, mondo, ha mai mondo gha.)

(オー、あつまってこい。)

mai mondo, ha, mai mondo gha.

こい、さあここにあつまってこい。

(o, mondo, ha mai mondo gha.)

(オー、あつまってこい。)

sara mondo, ha mai mondo gha.

あつまれ、さあここにあつまってこい。

(o, mondo, ha mai mondo gha.)

(オー、あつまってこい。)

mai mondo, ha mai mondo gha.

こい、さあここにあつまってこい。

(o, mondo, ha mai mondo gha.)

(オー、あつまってこい。)

mondo, taka gé gé.

あつまれ、斧がよちよち歩きをする者の手をひいてくる。

(o, mondo.)

(オー、あつまってこい。)

mondo sé'a no'o kila béla.

稲妻とともにやってこい。

(o, mondo.)

(オー、あつまってこい。)

mondo siso no'o pepa nio.

あつまれ、ココヤシの葉をつたってこい。

(o, mondo.)

(オー、あつまってこい。)

mondo léta no'o hoba néta

あつまれ、アナミルタ (Anamirta cocculus) の蔓の上をわたってこい。

(o, mondo.)

(オー、あつまってこい。)

o, gha mai mondo gha.

オー、ここにあつまってこい。

(o, mondo.)

(オー、あつまってこい。)

mondo ndu no'o susu muru.

川エビのあとをついてこい。

(o, mondo.)

(オー、あつまってこい。)

<u>mondo taka gé gé.</u>	あつまれ、斧がよちよち歩きをする者の手をひいてくる。
(o, mondo.)	(オー、あつまってこい。)
<u>o, gha mai mondo gha.</u>	オー、ここにあつまってこい。
(o, mondo.)	(オー、あつまってこい。)
<u>mondo siso no'o pepa nio.</u>	あつまれ、ココヤシの葉をつたってこい。
(o, mondo.)	(オー、あつまってこい。)
<u>mondo sé'a no'o kila béla.</u>	稲妻とともにやってこい。
(o, mondo.)	(オー、あつまってこい。)
<u>o, gha mai mondo gha.</u>	オー、ここにあつまってこい。
(o, mondo.)	(オー、あつまってこい。)
<u>mondo nggoro no'o soku lo.</u>	あつまれ、ソク・ローという屋根の部材をすべりおりにこい ¹⁵³⁾ 。
(o, mondo.)	(オー、あつまってこい。)
<u>o, gha mai mondo gha.</u>	オー、ここにあつまってこい。
(o, mondo.)	(オー、あつまってこい。)
<u>mondo mai no'o uja angi.</u>	あつまれ、雨風とともにやってこい。
(o, mondo.)	(オー、あつまってこい。)
<u>o, gha mai mondo gha.</u>	オー、ここにあつまってこい。
(o, mondo.)	(オー、あつまってこい。)

9時32分：杵こきが終了する。藁と粳米をわけ、藁をムシロの外にだし、粳米をムシロの中央にあつめる。

9時37分：オネ・ウマ・ングア・バプから、2枚の箕 (kidhé) とショウガがもってこられ、ムシロのわきにおかれる。

9時38分：プリプス・ンベテとヨセプ・ボカが藁と箕をにぎり、時計とおなじ方向に4回まわりながら、箕の底で粳米の山をならす。この所作は、ンゲレ nggélé (まわる) とよばれる (写真15参照)。

9時40分：ヨセプ・ボカが、クリ・マエ・パレ keri maé paré (稲の靈魂をよぶ) もしくはテピ・ケリ tepi keri とよばれる、つぎのような行為をおこなう。箕で粳米をすくいにとって、粳米の山にすわる。そして、両手でもった箕を上下にすばやくうごかし (tepi) ながら、つぎのような言葉をとる。粳米は、ザッという音とともに

箕のなかにおちる（写真16参照）。

keri paré!

こっちへおいで、稲！

dega kamba, dega jara,

水牛のような、馬のような、

dega wéa, dega manusia.

金のような、奴隷のような稲よ。

これとおなじことが、時計と反対方向にまわりながら、4回くりかえしておこなわれる。なお、上記のデガdegaという言葉は、「～のような音がする」と翻訳することもできる。

9時42分：ヨセブ・ボカが、ムシロのわきにおかれていたショウガをかみ、粳米の山からひとにぎりの粳米をとり、それにショウガをふきつける。この儀礼行為は、ププ・レアpupu léa（ショウガをふきつける）とよばれ、4回くりかえしておこなわれる。

9時44分：ヨセブ・ボカとプリプス・ンベテが、箕で粳米の山をあおぎながら粳米の山の周囲を時計とおなじ方向に4回まわる。この所作は、ワウエ・パレwawé paré（粳米をあおぐ）とよばれる。

9時47分：プリプス・ンベテが、ベンガ・ピグ・プウを粳米の山の方にむけ、そのなかに粳米をいれる。つぎに、ベンガ・ピグ・ダイにも粳米をいれる。粳米はムシロに少しのこっているが、それは、パレ・ルゲ・テエparé lugé té'é（ムシロをまるめる米）としてエリザベス・パウにあたえられる。

9時55分：ヨセブ・ボカが、サガ・ウラ・レジャsaga wula leja（天空神のよりしろ）とよばれるアウ竹（図29参照）にかけられている、ヒロハノジアオイの枝から4枚の葉をむしりとる。そして、オネ・ウマ・ングア・バプで用意された小さな蓋つきの飯カゴから飯と大型の野ネズミの肉をつまみとり、ヒロハノジアオイの葉4枚の上のせ、それをムシロの四隅にもってゆく。つづいて、オネ・リアからもってこられた肩かけバグー—そのなかには豊穡をもたらすワトゥ・ニパ watu nipa（蛇石）がはいっている—と、サガ・ウラ・レジャのわきにおかれている石に、飯と大型の野ネズミの肉を供えてから、つぎのように言上する。以下の人名については図7を参照されたい。

ka ru'é sai ina.

さあ、お食べください。

ghélé Ndori Wanggé¹⁵⁴⁾,

ンドリ・ワンゲ、

<u>Wangé Mbété,</u>	ワンゲ・ンベテ,
<u>nitu pa'i ata mata,</u>	祖霊たちよ,
<u>nitu pa'i ata mata, éo béu éo wé'é,</u>	遠い祖霊も, 近い祖霊も,
<u>ka bou, pesa mondo gha ina.</u>	ここにあつまって, お食ください。
<u>teto tembu wésa di wela.</u>	作物が順調に育ちますように。
<u>gaga bo'o, kéwi aé.</u>	豊作になりますように。
<u>peni ngé, wesi nuwa wé'é.</u>	家畜がふえますように。
<u>pati do ka, ti'i do ru'é ina.</u>	食べ物をお供えいたします。
<u>tau sawé dowá nggua ura miu ina.</u>	これで貴方がたの儀礼はすべて終了します。

サガ・ウラ・レジャ（天空神のよりしろ）とよばれるアウ竹には、ヒロハノジアオイの枝 (ngga'a denu) のほかに、米をいれておくための手さげの編みカゴ (huko) , レコ・モケ léko moké (サトウヤシの樹液をいれておくための竹筒の容器) がかけられている。これらの儀礼用具は、そのままの状態でも4日のあいだ放置しておかなければならない。手さげの編みカゴは、さきほど川のなかになげいれた米がはいっていたものである。また、レコ・モケにはなにもはいていなかったが、本来ならばモケ・バイ moké ba'i (直訳：苦いサトウヤシの樹液；意識：サトウヤシの樹液を醸した酒) をいれておき、サガ・ウラ・レジャのわきにある石にモケ・バイをそそぎ、中味をからにしたものをサガ・ウラ・レジャにかけるのである。

以上のような儀礼が終了すると、籾米のはいったベンガ・ピグ・プウとベンガ・ピグ・ダイは、穀物倉 (kebo) のなかにはしまわれる。しかしながら、かつては、ウォロ・ファイ村に祭祀畑専用の穀物倉 (kebo labo) があり、祭祀畑の収穫物は、すべてそこにしまわれていたのであった。

6・10 火入れの季節（9月～10月）

6・10・1 季節現象

1984年の10月の場合、降雨量は年間最低となり、暑くかわいた晴天の日がつづいていたが、ウォロ・ワルにおける9年間の統計をみるならば、雨量は9月から10月にかけてしだいに増加するのが普通だといえる（表6参照）。つまり、9月から10月にかけてのマパ mapa とよばれる時期は、乾季が雨季に転換しはじめる季節なのであり、だからこそ、マパは、別名マパ・キタ mapa kita (われわれのマパ) ともよばれ、先ほ

どのベタマパ・モニ（モニ地域のマパ）と対比されるのである。

また、マパには、各種のセミ（naju）が地中からでてきて鳴きはじめるようになる。このセミの鳴声は、11月のおわりころまで聞かれる。

6・10・2 乾燥と火入れ

ヘラからマパにかけて切りたおされた草木は、しばらくのあいだ乾燥のために放置される。この乾燥の過程は、ワリwari（乾燥させる）とよばれる。そして、切りたおされた草木がじゅうぶんに乾燥すると、火入れ（jengi）がおこなわれる。火入れは、延焼がおこらないように、周囲の森とのあいだに防火線をもうけたうえで、畑の下方から上方にむけておこなわれる。

周囲の森を延焼（api nora）させてしまうことは、タナ・タガ・ララ、ワトゥ・ピピ・テキ tana taga rara, watu pipi téki（タナのふくらはぎを枯れて黄色くさせ、石の頬をひきはがす）とよばれ、延焼をひきおこした者は、ポオ・リア po'o riaとよばれる儀礼（後述）において、豚を屠殺し、タナ・ワトゥのゆるしをこわなければならぬ。

火入れは、マパのなかごろにもっともさかんにおこなわれ、時間帯としては午後おそくはじめられる場合が多い。そのために、火入れがさかんにおこなわれる時期の夕刻には、濃い煙の柱が、澄んだ大気のなかにいく本もたちのぼり、しばらくすると、夜の闇のなかに、燠火のありかをしめす暗赤色の光りが点々とうかぶようになる。

ちょうどそんな夜、タナ・ワトゥ（土地神）が、その住処である土地からでて、ガカ gakaとよばれる特有の鳴声をあげながらあたりを飛びまわる現象がおこるようになる。このような現象は、一般的にはタナ・ワトゥ・ガカとよばれるが、マパにおけるガカは、とくにタナ・ワトゥ・ライ・ラトゥ・アピ tana watu ra'i ratu api（タナ・ワトゥが燃えのこったものをなめる）とよばれる。そして、このタナ・ワトゥ・ライ・ラトゥ・アピがひんぱんに発生するころには、病気や死が多くなるのだといわれる。また、この時期には、タナ・ワトゥの配下である妖術者の活動も活発化する。

6・10・3 ポオ儀礼の告知（パイ・ポオ）

火入れがおわりに近づくころ、ポオ po'oとよばれる6日間にわたる儀礼がおこなわれる¹⁵⁵⁾。だが、その6日まえには、ポオがいつからおこなわれるかをリセ・ンゴン

デ・リアの住民に告知し、ラテ・ンゴジ Raté Nggoji村にすむモサ・ラキ・プウ mosa laki pu'u (根本の首長) とファタ・ンドポ Fata Ndopo 村にすむモサ・ラキ・イネ・アメ mosa laki iné amé (妻の与え手の首長) をポオ・リア (後述) に招待するために、パイ・ポオ pai po'o (ポオをよび知らせる) とよばれる儀礼がおこなわれる。

1983年9月18日6時51分: ヨセブ・ボカとアルノルドゥス・メコ Arnoldus Méko (図7参照) が、オネ・リアにおいて、飯カゴ (kidha) にもられた飯、足つきの素焼きの器 (pané ha'i béwa) にもられた飯と豚肉 (オネ・リアに保存されていた乾燥肉) のココナツミルク煮を手で食べる。ヨセブ・ボカは、毎年のようにパイ・ポオをおこなうが、その従者は、特定の人物である必要はない¹⁵⁶⁾。

7時40分: ラテ・ンゴジ村をめざし、ヨセブ・ボカとアルノルドゥス・メコが、ウォロ・レレ村のオネ・リアを出発する。

8時5分: カジュ・マニ村に到着する。数分のあいだ休憩して、ふたたび歩きはじめる。

9時39分: マキ・ンドリ・ワンゲ内のノヌ Nonu という廃村に到着する。行政村 Desa Wolo Lele A の村長 (Yohanis Wanggé, 図7, 表10参照) のつよいすすめで、ノヌ村の人々は、最近ウォロ・ボア Wolo Boa というカジュ・マニ Kaju Mani (図5参照) 村の近くに移住した。そのために、現在ノヌ村にはだれもすんでいない。

この無人の村で一息いれたのち、ラテ・ンゴジ村をめざして、ふたたび歩きはじめる。パイ・ポオのときにつかわれる道は、現在ではほとんどつかわれなくなってしまった、ふるい道であり、いたるところで歩行は困難をきわめる。たけ高くしげった草のトンネルをくぐりぬけ、密林のなかを文字通りはうようにしてすすむ。

14時00分: ラテ・ンゴジ村に到着する。モサ・ラキ・プウ (根本の首長) であるデド・ババ Dédo Baba (図4参照) のすむオネ・リアで食事をとり、しばらくのあいだ休憩する。

15時30分: オネ・リアを出発し、ラテ・ンゴジ村のすぐ近くにある小川で水浴をして、汗を流す。水浴をおえ、身じたくをととのえたのち、最終の目的地であるファタ・ンドポ村にむかって歩きはじめる。

16時37分: ファタ・ンドポ村に到着する。ただちにモサ・ラキ・イネ・アメ (妻の与え手の首長) であるウェリ・ワンゲ Weri Wanggé (図4参照) のすむオネ・リアにゆき、オネ・リアのマガ・ロオ (家の前の軒下にもうけられている露台) で、タバコ、ベテルチューイングをおこなうための品々 (ピンロウの実, キンマの果穂, 石灰), それにコーヒーのもてなし (nata bakoあるいは nata aé) をうける。

19時30分：オネ・リアのマガ・ベーフにあがり、その左側の部分で食事となる¹⁵⁷⁾。足つきの素焼きの器 (pané ha' i bêwa) にもられた飯と鶏肉のココナツミルク煮が供される。その夜は、オネ・リアのすぐわきにある家に宿泊させてもらう。

9月19日7時11分：オネ・リアのマガ・ベーフにあがり、足つきの素焼きの器にもられた飯と豚肉の汁物を食べる。

7時41分：モサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）、ヨセブ・ボカ、アルノルドゥス・メコが、ファタ・ンドボ村の中央の広場にあるヘダ heda（集会所）にむかう。そして、ヘダの支柱 (mangu) にとりつけてられているサガ・ゴナ saga gona とよばれる木製の筒——このサガ・ゴナは、ウォロ・レレ村のヘダにはとりつけられていない。質問をする時間がなく、サガ・ゴナについてじゅうぶんな情報をえることはできなかった——に少量の米をいれ、つぎに、広場の中央にあるムス・マセ（石柱）にも米を数粒おき、モサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）が、つぎのように大声でさけぶ (pai bêwa)。

so! ghawa Lisé Nggondé Ria¹⁵⁸⁾, ソー！下方のリセ・ンゴンデ・リアでは、
wengi lima esa po'o! 6日後にポオ！

8時4分：モサ・ラキ・イネ・アメにわかれをつけて、ファタ・ンドボ村を出発する。

8時43分：ラテ・ンゴジ村について、オネ・リアのマガ・ベーフで休憩をとっていると、モサ・ラキ・イネ・アメの代行者として、ワラ・マリ Wara Mari という名の人物がやってくる。

9時11分：モサ・ラキ・プウ（根本の首長）、ワラ・マリ、ヨセブ・ボカ、アルノルドゥス・メコが、ラテ・ンゴジ村の中央にある広場へとむかう。モサ・ラキ・プウが、広場にあるティボ・ウォダ Tibo Woda, ババ・ティボ Baba Tibo, タニ・ウォダ Tani Woda の墓（図4参照）とムス・マセ（石柱）の順で米をおいてゆき、タニ・ウォダの墓の上にすわる。祝詞が言上されることはなかったが、心の中でとなえられたような雰囲気があった。

11時21分：オネ・リアで食事をふるまわれたのち、リセ・ンゴンデ・リアをめざして出発する。強烈な日射しのなかを、ただ黙々と下をむいて歩く。

15時4分：昨日歩いてきた道をひきかえしてきたわけであるが、森のなかで道にまよう。アルノルドゥス・メコは、タナ・ワトゥ（土地神）が「同意していない」 (iwa

simo) から、このようなことになったのだ、などといいはじめる。しばらくのあいだ森のなかをさまよい歩いたのち、ようやくウォロ・ガイ Wolo Gai という見晴しのきく場所にでる。そして、大きな岩の上で、ヨセプ・ボカとアルノルドゥス・メコが交互に、つぎのようにさげぶ。

so! wengi lima esa po'o. ソー！6日後にポオ。
so! wengi lima esa po'o. ソー！6日後にポオ。
so! wengi lima esa po'o. ソー！6日後にポオ。
so! wengi lima esa po'o. ソー！6日後にポオ。

2人のさげび声が、山々や深い谷間にこだまする。これがパイ・ポオ pai po'o (ポオをよぶ) であり、このような方法で、ポオの儀礼が、あと6日でおこなわれることを告知するのである。ウォロ・ガイから南にむかって歩きながら、ヨセップ・ボカとアルノルドゥス・メコは、このパイ・ポオを断続的におこなう。

15時58分：ノヌ Nonu村に到着する。ウォロ・ボアに移住した村人が、飯と肉の料理を準備して、ヨセプ・ボカとアルノルドゥス・メコの到着をまっている。食事のあと、しばらくのあいだ休憩する。

17時3分：マキ・ンベテ・ワンゲ内のウォロ・ベト Wolo Bheto村 (図5参照) に到着する。ンベテ・ワンゲ Mbété Wanggé (図4参照) の墓の上で、上記のようなパイ・ポオを4回おこなう。サトウヤシの樹液 (moké mi) と水 g が供され、それを飲んだのち、ふたたび歩きはじめる。

17時20分：やはり、マキ・ンベテ・ワンゲ内のパウ・ベーワ Pau Béwa村 (図5参照) に到着する。パイ・ポオを断続的におこなうだけで休憩はとらない。

17時39分：マキ・センダ・ワンゲ内のウォロ・レレ・ロオ Wolo Lélé Lo'o村 (図5参照) に到着する。マキ・センダ・ワンゲの長である、ヨセプ・ロワ Yosep Rowa (1・2・2参照) がでてきて、水とタバコをすすめてくれる。一服したのち、パイ・ポオをくりかえしながら、ウォロ・レレ・ロオ村からいっきに坂道を南にかけおりにゆく。

18時15分：ハゴ・ワウォ (2・4参照) のすむウォロ・マゲ Wolo Magé村 — Desa Detu Pera (図2参照) 内に存在する — に到着する。ただちに、ハゴ・ワウォの夫が応対にでて、ケワ・ウォダ Kéwa Woda (図4参照) の遺骨箱が安置されているバク bhaku とよばれる建物に案内される。

このバクで、まず、タバコとベテルチューイングをおこなうための品々（ピンロウの実、キンマの果穂、石灰）がだされ、つぎにコーヒーがもってこられる（nata bakoあるいはnata aé）。

だが、このウォロ・マゲ村で、おくれていた旅程がさらにおくれる。それというのも、料理に手間どり、ただちに供されるべき食事が、なかなかだされなかったからである。

21時15分：3時間ほどまって、ようやく飯とニワトリのココナツミルク煮がバクにもってこられる。

21時45分：本来ならば、ウォロ・マゲ村で食事すませたのち、ヨセブ・ボカとアルノルドゥス・メコは、ワトゥ・ネソWatu Néso村（図2参照）にむかって出発しなければならない。だが、足が痛いうえに、暗くて夜道を歩くことができない、大幅におくれてしまったので、ワトゥ・ネソ村にいったとしても、もうだれもまっていない、などといった理由をつけて、ヨセブ・ボカとアルノルドゥス・メコは、足をひきずるようにしてテボ・ラカ村にかえってゆく。

6・10・4 ピグ・ウェラ儀礼

ポオ儀礼にさきだち、儀礼畑のピグで収穫された稲の靈魂をふくむ稲穂を対象とするピグ・ウェラ pigu weraとよばれる儀礼がおこなわれる。すでにのべたように、ピグとは、「つかまえる」という意味の動詞であるが、それと同時に、稲刈りにともなうさまざまな儀礼をも意味する。また、ウェラという言葉は、ngi' i wera（もっとも奥にある歯）、ana wera（妖術者の靈魂）といった文脈でつかわれる。これらのことを考えあわせるならば、ピグ・ウェラとは、稲の靈魂と関係する、最終の儀礼と解釈して大過はないように思われる。

1983年9月21日7時34分：ウォロ・ファイWolo Fai村にあるヤコブ・ンドリ・ワンゲの穀物倉から、ベンガ・ピグ・プウ（ピグ儀礼専用の根本の編みカゴ）とベンガ・ピグ・ダイ（ピグ儀礼専用の供の編みカゴ）にはいった稲穂がだされる。これは、儀礼畑の稲刈りの第1日目に収穫された稲穂であり（図21参照）、ベンガ・ピグ・プウの上には、儀礼畑の稲刈りの最終日にはこんでこられた、トウモロコシの皮につつまれた「稲の靈魂」（maé paré）がおかれている。

穀物倉の前庭には、ムシロがしかれており、その下には、ニワトリの卵と鉄のナイフがうめられている。その目的は、祭祀畑のピグの場合とおなじく、ンゴル・ングレ

ngoru nguré（収穫物が「土地の子宮」にとりこまれるために、収量が少なくなってしまうこと）をふせぐことにある。

穀物倉からだされたベンガ・ピグ・プウとベンガ・ピグ・ダイがムシロのところにもってこられる。

7時41分：トウモロコシの皮から「稲の靈魂」がだされ、ムシロの中央部におかれる。その上に、ベンガ・ピグ・プウとベンガ・ピグ・ダイの中身があげられる。

ヨセブ・ボカが、ソダ（歌）をうたい、マティアス・ティロ Matias Tiro（図7参照）、ベネディクトゥス・ペカ Benediktus Péka（図7参照）、アントニウス・ウィク Antonius Wiku（表10, 図11参照）、マリウス・ウォゲ Marius Wogé（図7参照）、ステファヌス・スラ Stefanusu Sura（図9参照）が時計と反対方向にまわりながら、足で稲穂をふみつけて脱穀をおこなう。これは、すでにのべた祭祀畑のピグにおけるやり方とまったくおなじである（6・9・6参照）

ヨセブ・ボカをのぞき、脱穀の作業に参加した男たちは、たまたま村にいたので手つどうようにいわれたままであり、つねにピグ・ウェラに参加することを義務づけられているわけではない。

ソダの歌詞は、祭祀畑のピグにおけるソダの歌詞とおなじなので、ここでは省略する（6・9・6参照）。

7時49分：脱穀の作業が終了する。藁をムシロの外にだし、粃米をムシロの中央にあつめる¹⁵⁹⁾。

7時54分：オネ・ウマ・ングア・バブ（祭祀畑の家）から、ショウガと2枚の箕がもってこられる。

7時56分：ヨセブ・ボカが、ショウガを口のなかでよくかむ。そして、粃米をつかみとり、それにショウガを吹きつける。この動作は、4回くりかえしておこなわれる。

7時57分：ヨセブ・ボカとマリウス・ウォゲが、時計とおなじ方向に4回まわりながら、箕の底で粃米の山をなでる動作をおこなう。

7時58分：ヨセブ・ボカが、クリ・パレをおこなう。その方法は、祭祀畑のピグのときとおなじであり、時計と反対方向にまわりながら、4回くりかえされる。

7時59分：オネ・ウマ・ングア・バブから、小さな蓋つきの飯カゴにはいった飯と豚肉（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）のココナツミルク煮がもってこられる。ヨセブ・ボカが、サガ・ウラ・レジャ（天空神のよりしろ）とよばれるアウ竹につるされているヒロハノジアオイの枝から葉を4枚とり、その上に飯と豚肉のココナツミルク煮を少しずつのせる。そして、それをムシロの四隅にもってゆく（図29参照）。

8時00分：オネ・ウマ・ングア・バプから、ユウガオの椀にいれられた飯と豚肉のココナツミルク煮がもってこられる。ヨセブ・ボカが、この飯と肉をアウ竹の近くの石とオネ・リアからもってこられた肩かけバグー—このなかには豊穡をもたらすワトゥ・ニパ watu nipa (蛇石) がはいつている—に少しずつおき、つぎのように言上する。

<u>ka ru'é sai ina.</u>	さあ、お食べください。
<u>todo do boté pigu ina.</u>	この編みカゴの稲穂を脱穀しました。
<u>gaga di bo'o, kéwi di aé.</u>	豊作になりますように。
<u>tedo di tembu, wésa di wela wé'é.</u>	作物が順調に育ちますように。
<u>pati do ka, ti'i do ru'é.</u>	食べ物をお供えいたします。
<u>tana watu,</u>	タナ・ワトゥ (土地神) よ、
<u>nitu pa'i éo bébo éo mbé'o,</u>	知っている祖霊も、知らない祖霊も、
<u>éo béu, éo wé'é,</u>	遠い祖霊も、近い祖霊も、
<u>ka rapa bou pesa rapa mondo gha ina.</u>	ここにあつまって、お食べください。

脱穀の作業に参加した男たちが、供物ののこりを食べる。だが、すぐになくなってしまうので、オネ・ウマ・ングア・バプ (祭祀畑の家) から、おかわりとして飯と肉の料理をもったユウガオの椀がもってこられる。

8時15分：ベンガ・ピグ・プウのなかにムシロの上の粳米が入れられる。

8時24分：ベンガ・ピグ・プウにいれおわった粳米が穀物倉のなかにしまわれる。ムシロの上にわずかにのこった粳米は、パレ・ルゲ・テテ (ムシロをまるめる米) として、エリザベス・パウ (表10, 図11参照) にあたえられる。

6・10・5 ミー・アレ儀礼

儀礼畑のピグ・ウェラがおわると、祭祀畑のピグにおいて脱穀された粳米と、儀礼畑のピグ・ウェラにおいて脱穀された粳米を対象とするミー・アレ mi aré (米を甘くする) とよばれる儀礼がおこなわれる。祭祀畑のピグで脱穀された粳米と儀礼畑のピグ・ウェラで脱穀された粳米は、それぞれ祭祀畑と儀礼畑にまかれる種粳になる。だが、その一部は、精米されて、ポオの儀礼において消費される米となる。ミー・アレは、このポオにおいて消費される米を食用可能にする儀礼にほかならない。

1983年9月21日18時32分：オネ・リアの右側の炉で料理がつづく。料理人は、マリア・ウタであり、クリスティナ・パレ、アナスタシア・ムクが仕事を手つだっている。

19時45分：料理ができあがると、3つの小さな蓋つきの飯カゴがだされ、それに2種類の飯がつめられる。ひとつは、祭祀畑から収穫された米（つまり8月31日に脱穀された粳米を精米したもの）を炊いた飯であり、もうひとつは、今朝ほどピグ・ウェラにおいて脱穀された粳米（を精米した米）を炊いた飯である。そして、飯の上には、豚肉のココナツミルク煮がのせられる。この3つの飯カゴは、ワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété , ンドリ・ワンゲ Ndori Wanggé, ワンゲ・ンドリ Wanggé Ndori (図7参照) のためのものである。

19時50分：ヨセブ・ボカが、飯と肉のつめられた小さな蓋つきの飯カゴをひとつもち、ワンゲ・ンベテの遺骨箱が安置されているオネ・リアの中二階にのぼる。飯カゴの蓋をあけ、遺骨箱の上とそのわきの石に飯と肉を少しずつのせ、つぎのように言上する。人名については、図7を参照されたい。

<u>ka ru'é sai Wanggé Mbété ina.</u>	さあ、お食べください、ワンゲ・ンベテ。
<u>ba'i mi, bela ngesa do ina.</u>	苦きは甘く、渋きは旨くなりますように。
<u>uma nggua bapu,</u>	祭祀畑（からの米）も、
<u>uma pigu wera, uma ria.</u>	儀礼畑、つまり大きな畑（からの米）も。
<u>nitu pa'i ata mata éo béu éo wé'é.</u>	遠い祖霊も、近い祖霊も、
Mbété Wanggé ghélé,	ンベテ・ワンゲ（Ema Seké）,
Ndori Wanggé, Wanggé Ndori.	ンドリ・ワンゲ、ワンゲ・ンドリ。
<u>ka rapa bou,</u>	
<u>pesa rapa mondo gha ina.</u>	ここにあつまって、お食べください。
<u>kuwi do, mi do aré ina.</u>	お供えものをします、米は甘くなりました。

19時56分：供物が図30のようにウイス・ルル（祖霊の座）にならべられている。ヨセブ・ボカが、そのそれぞれから、飯と肉をとって、ウイス・ルルの石と豊饒をもたらすワトゥ・ニパ（蛇石）のはいった肩かけバッグに少しずつおいてゆく。そして、つぎのように言上する。

<u>ka ru'é sai,</u>	さあ、お食べください。
<u>wisu lulu, nitu pa'i ata mata ina.</u>	ウイス・ルルの祖霊たちよ。

kuwi do uma nggua batu ina.

祭祀畑の収穫物をお供えいたします。

ba'i mi bela ngesa do ina.

苦きは甘く、渋きは旨くなりますように。

gaga bo'o kéwi aé.

豊作になりますように。

peni ngé, wesi nuwa.

家畜がふえますように。

tedo tembu, wéwa wela wé'é.

作物が順調に育ちますように。

buru ma'é sa pu'u,

病気になりませんように。

haka ma'é sa bégé.

身は鉄のようにかたく、

tebo di tu'a ngéré su'a,

体は石のようにじょうぶになりますように。

lo di maku ngéré watu.

たたいても、うごかず、

té ma'é lé,

ゆさぶっても、びくともしませんように。

wéru ma'é nggenggu.

健康でありますように。

tebo di ma'é dego,

kami kunu Ndori Wanggé léi sawé.

私たちンドリ・ワンゲのクヌ（マキ・ンドリ・ワンゲに居住するもの）すべてが。

いつものように、ヨセブ・ボカがウイス・ルルにおかれている飯と肉の料理を手をつかって4口食べたのち、居間にいる男たちがウイス・ルルにおかれているのとおなじ飯と肉の料理を食べる。女たちの食事は、男たちの食事が終わったあとでおこなわれる。

6・10・6 ポオ・リア儀礼

ポオの第1日目には¹⁶⁰⁾、ムラ・ワトゥ村の近くにあるファタ・マリ Fata Mariとよばれる川辺の森で、ポオ・リア po'o ria（大きなポオ）とよばれる儀礼がおこなわれる。この儀礼には、ラテ・ンゴジ村にすむモサ・ラキ・プウ（根本の首長）とファタ・ンドボ村にすむモサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）が列席し、リセ・ンゴンデ・リアにすむすべての住民が参集することがならわしになっている。

だが、モサ・ラキ・プウ（根本の首長）とモサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）は、かなり高齢なので、代理人をおくってくる場合が多い。また、首長（リア・ベーワ、モサ・ラキ、それにハゲ）以外の一般民は、少なくとも現在では、ポオ・リアに参加することをきびしく義務づけられてはいないので、リセ・ンゴンデ・リアの全住民がファタ・マリにあつまってくるわけではない。

なお、ポオとは、6日間にわたっておこなわれる儀礼の全体を意味するが、それと同時に、ポオという言葉は、水の運搬と貯蔵のためにもちいられる竹筒、ポオの儀礼における竹筒をもちいた飯炊き方法をも意味する。

1983年9月25日8時：ウォロ・レレ村のオネ・リアでは、テレシア・コリとマリア・イメルダ（図7，表10参照）が、ポオ・リアにもってゆく米を6つの大きな蓋つきの編みカゴ(sindu)に米をつめている。この米は、ミー・アレの儀礼（6・10・5参照）によって食用可能にされた2種類の米をまぜあわせたものである。

ポオ・リアにもってゆく米の準備は、ウォロ・レレ村のオネ・リアばかりでなく、ポオ・リアに参加するすべての家でおこなわれているが、首長の場合、米をつめた蓋つき編みカゴの数は、6，3，1のいずれかでなければならない（表12参照）。この6つの編みカゴにつめられる米のうち、のちほどのべるパレ・イシ・リア・ルア paré isi ria rua のための米は、水田でとれた米 (paré uma aé) であってもよいが、それ以外の米は、かならず畑でとれた米 (paré tana maja) でなければならない。

10時ごろ：ウォロ・レレ村の住人たちが、三々五々、ファタ・マリにむけて出発する。各世帯ごとに、大きな蓋つきの編みカゴ (sindu) に入れた米、ベラ bela という竹でつくった、何本かのボク bhoku（節の部分が底になるようにつくった竹の容器）、それに薪 (kaju api) を用意してもってゆく（写真17参照）。

10時30分：人々が、ぞくぞくとファタ・マリにあつまってくる。人々の服装は、ふだんよりも上等な、いわば「よそゆき」であり、とくに首長たちは、ラギ ragi（黒地に横縞のはいった男性用の腰布）、ルカ luka（肩掛け）、レス lésu（頭布）を身につけており、また妻たちは、ラウオ lawo（女性用の腰布）とランプ lambu（女性用の上体衣）を身につけ、髪をきちんとゆいあげている。

10時38分：真紅のランプ（女性用の上体衣）を身につけたハゴ・ワウォ（女性の首長，2・4参照）が2つの大きな平カゴ (kidha ria)，ヘナ・センガ・ジェブ héna sêngga jebu（豚が出産のときにつくる巣を攻撃するユウガオの椀），ヘナ・サワ・タカ héna sawa taka（斧の木くずのユウガオの椀），ヘナ・ハゴ・ワウォ héna hago wawo（ハゴ・ワウォのユウガオの椀）と名づけられた3つのユウガオの椀をはこんできて、ロカ・ラウ loka rau（ポオの祭場）のなかの所定の位置にすわる¹⁶¹⁾。そして、大きな平カゴと3種類のユウガオの椀を図31のように配置する。

ハゴ・ワウォは、オネ・リアで料理をおこなうロウオ・コレ人の女（マリア・ウタ）とおなじく、一度すわると儀礼がおわるまで、たつことも、話をすることもできなくなる。

ということは、大便 (ta'i) や小便 (hoga) をもよおしても、ハゴ・ワウォは、その場で用をたさなければならないわけであるが、もし小便をするならば、その年は雨がふりつづき (uja aé lémba) , 大便をするならば豊作 (kema bo'o) になるのだといわれる。

ハゴ・ワウォが所定の位置にすわると、ウォロ・マゲ村の若者が、図31にえがかれている場所で火を燃やしはじめる。火種は、ウォロ・マゲ村 (Desa Detu Peraに存在する) のハゴ・ワウォの家からもってこられたものである。

この火をつかって、のちほどアントン・デキAnton Deki— Desa Detu Pera 内の Wolo Nio村にすむ、Ndopo Mbété (図4参照) の子孫であり、ポオ・リアのときに副食となる菜 (uta) を準備する役割をになう—が菜を料理する。今回のポオ・リアでは、ファタ・マリの中央を流れる川 (図33参照) でとれたエビ (kuraないしは susu muru) をつかって、エビ汁 (uta kuraないしは uta susu muru) がつくられたが、菜はかならずエビ汁だけというわけではない。つまり、火入れのときに森を延焼させた者が、タナ・ワトゥのゆるしをこうために豚を屠殺すると、この豚もまた菜として料理されるのである¹⁶²⁾。

11時36分：首長たちの持参した米を計量するクラ・ヘナ kula héna (ユウガオの椀で計る) とよばれる儀礼がはじまる (写真18参照)。

米の計量をおこなうために、ロカ・ラウ (ポオの祭場) にすわっているのは、ハゴ・ワウォ、ダワ・デトゥ Dawa Detu, タニ・ダワ Tani Dawa , ワラ・マリ Wara Mari, ログ・ワンゲ Logho Wanggé, ウォラ・ワラ WoraWara といった面々である。ダワ・デトゥは、ハゴ・ワウォの夫、タニ・ダワは、ラテ・ンゴジ Raté Nggoji村からやってきたモサ・ラキ・プウ mosa laki pu'u (根本の首長) の代理人、ワラ・マリは、ファタ・ンドポ Fata Ndopo村からやってきたモサ・ラキ・イネ・アメ mosa laki iné amé (妻の与え手の首長) の代理人、ログ・ワンゲは、ワトゥ・ネソ Watu Néso村にすむモサ・ラキ・ヘベ・サニ mosa laki hébé sani (最下流域の首長) である (図4参照)。また、ウォラ・ワラは、Desa Wolo Sambu (図2参照) 内のウォロ・サンビ Wolo Sambu村にすむクネ・マラ人 (Ata Kuné Mara , 図4参照) の成員であり、のちほどのべるように、ジョカ・サワ・タカ joka sawa taka においても重要な役割をはたすが、このような役割があたえられるにいたった歴史的ないきさつについて、くわしい情報をえることはできなかった。

クラ・ヘナには、3つの方法があり、どの首長には、どの方法がもちいられなければならないかがきまっている。また、どの方法がもちいられるかによって持参される

米の量もきまっており、タイプ1の場合には、米のはいった大きな蓋つきカゴ(sindu)が1つ持参され、タイプ2の場合には3つ、タイプ3の場合には米のはいった大きな蓋つきカゴが6つ持参される。以下の記述は、表12と図32を参照しながらよんでいただきたい¹⁶³⁾。

タイプ1：

- a) 首長の妻が持参した大きな蓋つきカゴ (sindu) ①から、ダワ・デトゥの近くにおかれている平カゴ (kidha) に米をいれる。
- b) この米をワラ・マリがヘナ・サワ・タカに山もりになるまでいれる。
- c) ヘナ・サワ・タカにいれられた米が、ロゴ・ワンゲとウォラ・ワラの手を介して、a群の編みカゴ (bénga) にあけられる。この米は、パレ・イシ・リア・ルア paré isi ria rua (2人のリア・ベークの米)とよばれ、ウォロ・レレ村とムラ・ワトゥ村に居住する2人のリア・ベーク(表2, 図4参照)にあたえられる。

タイプ2：

- a) 首長の妻が、持参した大きな蓋つきカゴ②から、ダワ・デトゥの近くにおかれている平カゴ (kidha)に米をいれる。
- b) この米をワラ・マリがヘナ・センガ・ジェブに山もりになるまでいれる。
- c) 山もりになっている部分をハゴ・ワウォが両腕をつかって、ヘナ・ハゴ・ワウォのおかれている大きな平カゴ(kidha ria)に移す。この行為は、ハゴ・ワウォ・トゥ・ンボトゥ hago wawo, to'u mbotu (上の部分を取り、山の部分をつまむ)とよばれる。また、ヘナ・ハゴ・ワウォのおかれている大きな編みカゴに移された米は、パレ・イシ・ハゴ・ワウォ paré isi hago wawo (ハゴ・ワウォの米)とよばれ、ハゴ・ワウォにあたえられる。
- d) ヘナ・センガ・ジェブにのこっている米を首長の妻に返却する。
- e) 首長の妻が、持参した大きな蓋つきカゴ①から、ダワ・デトゥの近くにおかれている飯カゴに米をいれる。
- f) ワラ・マリが、その米をヘナ・サワ・タカが山もりになるまでいれる。
- g) ヘナ・サワ・タカにはいつている米が、ロゴ・ワンゲとウォラ・ワラの手を介して、a群の編みカゴにあけられる。この米は、ウォロ・レレ村とムラ・ワトゥ村に居住する2人のリア・ベークにあたえられるパレ・イシ・リア・ルアと

なる。

- h) 首長の妻が、持参した大きな蓋つきの編みカゴ③から、ダワ・デトゥの近くにおかれている編みカゴに米をいれる。
- i) この米をワラ・マリがヘナ・サワ・タカに山もりになるまでいれる。
- j) ヘナ・サワ・タカにはいつている米を首長の妻に返却する。首長の妻は、dとjにおいて返却された米を炊いてアレ・ポオ aré po'o (ポオの飯) とよばれる料理(後述)をつくるが、ポオ・リアでつかわれるのは、dにおいて返却された米であり、jにおいて返却された米は、ポオ・ロオ po'o lo'o (後述) でつかわれる。

タイプ3 :

上記の a から j にいたる行為が、2度くりかえされる。そのたびごとに、持参した6つの大きな蓋つきのカゴ米(①~⑥)から、ダワ・デトゥの近くにおかれている平カゴに米をいれる。首長の妻は、2回の d と j において返却された米を炊いてアレ・ポオをつくる。タイプ2の場合とおなじく、d において返却された米は、ポオ・リアでつかわれ、j において返却された米は、ポオ・ロオでもちいられる。

米のはいった蓋つきカゴ(sindu)の数とクラ・ヘナとの相互関係については図32を、首長たちが所属する集団間の関係については図3と図4を参照されたい。なお、表12のなかに記載されているアタ・ンドンドAta Ndondo(ンドンド人)とは、行政村Desa Kota Baru(図2参照)と隣接する政治共同体、ンドンド地域(Tana Ndondo, 図12では、Dondoと表記されている)に出自をもつ者のことである。

12時6分: ハゴ・ワウォの前におかれている大きな平カゴからあふれそうになった米がb群の編みカゴにあけられる。この米は、クラ・ヘナをおこなう過程でヘナ・センガ・ジェブやヘナ・サワ・タカからこぼれおちた米である。

13時14分: 再度、ハゴ・ワウォの前におかれている大きな平カゴにたまっていた米をb群の編みカゴにあけ、クラ・ヘナの儀礼がすべて終了する。a群の編みカゴもb群の編みカゴも、米で満杯になっている。

アレ・ポオ aré po'o (ポオの飯) を炊く作業 (po'o aré) は、適宜はじめられることになっているので、クラ・ヘナが終了するころには、大多数の人々が、すでにアレ・ポオを炊きはじめている(写真19参照)。アレ・ポオは、つぎのようにして炊かれ

る。

- a) まずあたりに落ちている大きな石をあつめ、それを約60~70センチメートルほどの高さにつみあげる。このような石山を数メートルの間隔をもたせて2つ作る。
- b) そして、この石山に、丸太 (gega) をのせ、2つの石山にいわば橋をかけるようにする。このようにしてつくられたものの全体は、マロ maro とよばれる。なお、マロは、いくつかの世帯が共同でつくる場合が多く、おなじ村落共同体にすむ人々は、たがいに近接した場所にマロを設置する。マロがつくられる場所の概略については図33を参照されたい。
- c) この作業と同時平行して、女たちが、つぎのような作業をおこなう。持参した竹筒 (bhoku) のなかに、シマオオタニワタリ (リオ語名: koré; 学名: Asplenium nidus) のながい葉をさしこみ、竹筒の内側にはりつかせる。
- d) つぎに、米とココナツミルクを竹筒のなかに入れる。
- e) この竹筒を丸太にたてかける。
- f) 竹筒のわきで、持参した薪をもやす。火種は、10時38分に燃やしはじめられた火からとってくるのが原則である。竹筒が青いままだったり、あるいは燃えだしたりしないように、火加減に注意しながら作業をすすめる¹⁶⁴⁾。

16時14分: アレ・ポオがロカ・ラウ (ポオの祭場) にあつめられる。一般民も首長たちも、各世帯につき、最低限1本のアレ・ポオを供出することがならわしになっており、筆者の知るかぎり、首長たちといえども、1本以上のアレ・ポオを供出した者は、ほとんどいなかったようである。

クラ・ヘナにおいて、タイプ2とタイプ3の方法が適用された首長たちは、dにおいて返却された米でアレ・ポオをつくるわけであるが、この米でアレ・ポオをつくると、数本のアレ・ポオができる。したがって、かれらは、ロカ・ラウにもってくる必要のないアレ・ポオを複数本もっているわけであるが、これらのアレ・ポオは、帰宅するまえに、ファタ・マリで食べられ、そのときにあまったものは、村にもちかえられる。

ともあれ、1984年のポオ・リアでは、156本のアレ・ポオがロカ・ラウにあつめられた。

16時28分: 4本のアウ竹が、ムス・マセ (石柱) のわきの大木 (図31参照) にたて

かけられ、ノキ・アレ・ポオ noki aré po'o (アレ・ポオの棚) がつくられる。そして、ロカ・ラウにもってこられたアレ・ポオが、そのなかにつみあげられる (写真20参照)。ノキ・アレ・ポオにつみあげられたアレ・ポオは、アレ・アエ・ウジャ aré aé uja (雨水の飯) とよばれるようになる。

16時33分：アントン・デキが、エビ汁をヤシ殻の椀によそって、近くにいるウォラ・ワラにわたす。ウォラ・ワラは、ピンロウヤシの葉鞘 (mba'o) をおりまげてつくった長さ約40cmほどの舟 (kowa) とウォロ・マゲ村のマロ (アレ・ポオが炊かれる場所) で炊かれたアレ・ポオの1本をもっている。舟のなかには、なにもはっていないが、本来ならば、開墾地からもってこられたサワ・タカ sawa taka (直訳：斧の木くず；意訳：燃えのこった木のくず) がはいていなければならないのだといわれる¹⁶⁵⁾。

16時36分：ウォラ・ワラが、エビ汁、舟、アレ・ポオをもって、川にむかって歩いてゆく。そして、子供たちが、その後を追ってゆく。道々、人々がひとにぎりの米を舟のなかに入れる。

16時40分：川に到着し、竹筒を割ってアレ・ポオをだし、エビ汁とともに舟のなかに入れる。そして、つぎのような呪文をささやくが、イネ iné (「源」) とよばれる呪文のキータームは声にだされない。

nu no'o rubu,

雲とともに彼方へむかい、

léla no'o angi.

風とともに飛びされ。

miu aku joka do ina.

私はおまえを追いはらう。

miu lora wola mba sai da ghawa lau.

海にむかってまっすぐにかえってゆけ。

té'u, hego, wuga,

ネズミ、ヘゴ虫、ウガ虫¹⁶⁶⁾、

teku ku, ana hé,

山鳩、スズメよ、

bhalé walo.

かえってゆけ。

そして、舟を、竹筒にのっているアレ・ポオとともに川になげすてる。すると子供たちが、いっせいに石をなげつけ、舟は、またたくまに水のなかに沈んでしまう。以上のような儀礼行為は、ジョカ・サワ・タカ joka sawa taka (燃えのこった木のくずを追いはらう) とよばれる。

なお、このジョカ・サワ・タカがおこなわれる川は、フローレス島の南にひろがるメシ・アタ・ハキ mesi ata haki (直訳：男の海；意訳：サブ海) にむかって流れている。

16時39分：ノキ・アレ・ポオの前にバナナの葉 (wunu muku) がしきつめられる。そして、竹筒を山刀で割って、アレ・アエ・ウジャ (雨水の飯) をバナナの葉の上にだす作業 (kela aré po'o) がおこなわれはじめる。ただし、竹筒からだされるのは、ノキ・アレ・ポオにつみあげられたアレ・アエ・ウジャの一部である。

16時52分：アントン・デキが、アレ・アエ・ウジャ (雨水の飯) を手で適当な大きさにおいて、2つのユウガオの椀 (ヘナ・センガ・ジェブとヘナ・サワ・タカ) にもる。そして、2つのヤシ殻の椀によそったエビ汁とともに、ロカ・ラウにあるムス・マセ (石柱) のところにもってくる (図34参照)。

16時54分：ワラ・マリが、手をつかってアレ・アエ・ウジャ (雨水の飯) とエビをムス・マセ (石柱) の上におく。つづいて図34のなかにえがかれている他の首長たちが、おなじような方法でアレ・アエ・ウジャとエビを石柱の上においてゆき (ムス・マセのまわりにすわる首長たちの構成は、毎年少しずつことなる)、最後にモケ moké (サトウヤシの樹液を醸した酒) を注ぎかける。そして、ワラ・マリが、つぎのような祝詞を言上する。

<u>ulé agé leka lia lubu éo béwa.</u>	ふかい洞穴からの鳥よ。
<u>mba sai béu béu,</u>	遠くへゆきなさい。
<u>sigá béwa béwa.</u>	かなたへ飛びさりなさい。
<u>ghélé mai tenu kéli,</u>	山の方でも、
<u>lau mai tenu mau,</u>	海の方でも、
<u>uma lo'o uma ria,</u>	小さい畑も、大きな畑も、
<u>bo'o léi sawé.</u>	みんな豊作になれ。
<u>piré leja lima rua,</u>	7日のあいだは禁忌 ¹⁶⁷⁾ 。
<u>ma'é méko ma'é heri.</u>	動いたり、さわがしくするな。

1984年のポオ・リアでは、おなじ文脈で、つぎのような祝詞が、モサ・ラキ・ヘベ・サニ mosa laki hébé sani (最下流域のまもりをかためる首長) であるロゴ・ワンゲ Logho Wanngé (図4参照) によって言上された¹⁶⁸⁾。

<u>du'a ghéta lulu wula,</u>	月の上の天空神よ。
<u>ngga'é ghalé wena tana.</u>	土の下の土地神よ。
<u>wa'u sai no'o mangu au.</u>	アウ竹の主柱をおりてきてください。

wa'u sai no'o tangi lima esa.
pa'a ti'i di leka ka.
pa'a ti'i di leka pesa.
leka Fata Mari,
ghélé no'o lau no'o,
ghalé no'o mena mai,
mai sawé dowá,
kita mera do sama sama.
kami rina walo leka kau,
pati walo kami hiwa ina.
gaga di bo'o, kéwi di aé.
peni di ngé, wesi di nuwa.
rina leka kau.
du'a ghéta lulu wula,
ngga'é ghalé wena tana.

6 段の梯子をおりてきてください¹⁶⁹⁾。
飯をお供えいたします。
肉をお供えいたします。
ファタ・マリに、
四方八方から¹⁷⁰⁾、
やってきて、
いっしょにすわっております。
お願いいたします、
今年もまた、おあたえくださいますことを。
豊作になりますことを、
家畜がふえますことを、
お願いもうしあげます。
月の上の天空神よ、
土の下の土地神よ。

祝詞の言上がおわると、ムス・マセ（石柱）のまわりにしゃがんでいる首長たちが、ユウガオの椀とヤシ殻の椀にのこっているアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）とエビ汁を手づかみで食べる。

これと同時並行して、ハゴ・ワウォにもアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）とエビ汁があたえられる。ハゴ・ワウォは、すわっている場所のすぐ前にある石——ハゴ・ワウォの説明によると、この石のようにみえるものは、ほとんど土のなかにうずまっているが、れっきとしたムス・マセ（石柱）なのだといわれる——の上にアレ・アエ・ウジャとエビを供えたうえで、そののこりを食べている。

17時3分：ムス・マセのまわりにすわっていた首長たちが、食事をおえて、たちあがる。すぐに、ユウガオの椀のなかにのこっていたアレ・アエ・ウジャが、近くにいた子供たちにわけあたえられる。

17時5分：竹筒からだされずに、ノキ・アレ・ポオにつまれたままになっていたアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）が、首長たちに分配される。1984年のポオ・リアでは、リア・ベーワ ria béwa に10本ずつ、モサ・ラキ mosa laki (mosa laki pu'u と mosa laki iné amé の代理人、それに mosa laki hébé sani) に5本ずつ、ハゲ hagé (hagé lo'o と hagé ria をふくむ) に1本ずつアレ・アエ・ウジャが分配された。首長たちの

地位については、表12を参照されたい。

これと同時平行して、a群の編みカゴにはいていた米 (paré isi ria rua) が半分に分けられ、2人のリア・ペーワにあたえられる。そして、ハゴ・ワウォは、b群の編みカゴにはいていた米 (paré isi hago wawo) をもちかえる。

人々は、かえる準備ができしだい、つぎつぎとファタ・マリをさってゆく。それというのも、暗くなると、タナ・フトウがアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）をもとめてやってくるからであり、ポオ・リアがおこなわれた夜、人間は、ファタ・マリに近づいてはならないのだといわれる。

19時30分：ファタ・マリからウォロ・レレ村へむかう途中、あたりは薄闇から漆黒の闇にかわる。そのなかを手さぐり状態で山道をのぼりつめ、三々五々、村人たちがウォロ・レレ村に到着する。オネ・リアでは、すぐに女たちが副食物となる菜 (uta) の料理をはじめめる。菜は、塩魚のココナツミルク煮 (uta ika) とカボチャ汁 (uta bési) であったが、その内容にきまりがあるわけではない。

21時00分：これらの菜とファタ・マリからもちかえられたアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）が、足つきの素焼きの器 (pané ha' i béwa) にもられ、オネ・リアの前庭にあるワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété (Ata Ngga'é) の墓と、オネ・リアの左前方にある、その息子のンベテ Mbété の墓に10分間ほど供えられる（図7参照、図14参照）。

そのあと、これらの供え物のがオネ・リアのマガ・ロオ（図16参照）にもってこられ、ヤコブ・ンドリ・ワンゲとソロモン・ウォダ（表10参照）によって食される。それと同時に、オネ・リアにすむ他の人々も、べつの器にもられたアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）をはじめとするアレ・ポオと菜をマガ・ロオで食べる。ワンゲ・ンベテとンベテの墓にだけ供物がおかれた理由をくわしくはたずねなかったが、その理由としては、マガ・ロオと墓との近さやンベテの妻がオネ・リアに住んでいる（表10参照）ことなどがあげられよう。

ファタ・マリからもちかえられたアレ・アエ・ウジャをはじめとするアレ・ポオは、オネ・リアにかぎらず通常の家屋の場合でも、家のなかにもちこむことが禁じられているので、食事は、マガ・ロオ（図16参照）もしくは地面の上 (ghalé tana) でおこなわなければならないのである。

6・10・7. ポオの禁忌

ポオ・リアがおわると、6日 (leja lima esa) のあいだリセ・ンゴンデ・リアの住

民には、ピレ・ポオ piré po'o (ポオの禁忌) と総称される、つぎのような禁忌が課される¹⁷¹⁾。a) 畑仕事の全面的な禁止 (piré kema uma)。b) ホウキで掃除をすることの禁止 (piré ngoni)。c) ひげ剃りの禁止 (piré hongga kumi)。d) 髪の毛をくしけずることの禁止 (piré subi fu)。e) 毛髪を切ることの禁止 (piré guti fu)。f) 顔を洗うこと of 禁止 (piré pou nia)。g) 水浴の禁止 (piré rio aé)¹⁷²⁾。

これらの禁忌がまもられないと、作物は鳥獣や害虫の被害をうけたり¹⁷³⁾、凶作になるのだといわれ、とくにクラ・ヘナに参加した首長たちは、禁忌をおかさないようにつとめなければならない。

6・10・8 ハゴ・ワウオの儀礼行為

ファタ・マリからかえったのち、ハゴ・ワウオの家では、つぎのような儀礼がおこなわれる。まず、ハゴ・ワウオの家の前庭で火をたき、そこで副食物となる菜(おそらくは肉)が料理される。菜ができあがると、ウォロ・マゲ村の家々にともされているすべての明かりを消し、初代のハゴ・ワウオであるケワ・ウォダ(2・4参照)の遺骨箱とワトゥ・エコ・リマ・ルア watu éko lima rua (7匹の石)とよばれる7つの石にアレ・アエ・ウジャ(雨水の飯)と菜が供えられる。筆者は実見しなかったが、ワトゥ・エコ・リマ・ルアは、ケワ・ウォダの遺骨箱がおさめられているバク bhaku とよばれる建物の近くにあるという説明をきいた。

その後、ハゴ・ワウオの家にすむ人々がマガ(図15参照)にあつまって、アレ・アエ・ウジャをはじめとするアレ・ポオ(竹筒で炊かれた飯)を菜とともに食べる。

また、ハゴ・ワウオは、ファタ・マリからもちかえったパレ・イシ・ハゴ・ワウオ(ハゴ・ワウオにあたえられた米)を、ポオの期間中に食べつくさなければならないが¹⁷⁴⁾、パレ・イシ・ハゴ・ワウオを食べるときには、つぎのような禁忌 (piré) が課される。

- a) パレ・イシ・ハゴ・ワウオは、家のなかにもちこむことができないので、家の前庭で炊かなければならない。
- b) おなじ理由から、食事はつねにマガ(図15参照)でおこなわれなければならない。
- c) 日常生活において、竹床にこぼれおちた食物は、ホウキをつかって床下にはきおとされる (ngoni)。だが、パレ・イシ・ハゴ・ワウオをはきおとすことは禁

忌なので、ポオの期間中は、竹床が飯粒でよごれると犬をよんできてなめさせる (la'i)。

d) パレ・イシ・ハゴ・ワウォを洗い流す (légo) ことは禁忌なので、食事がすむと食器類 (pané) やスプーン (gabé) は、手でふきとっただけで (pui no'o ura lima), マガにふせておかれる。また、おなじ理由から、釜や鍋を洗うことも禁じられている。

e) ポオの期間中、ハゴ・ワウォは、飯以外のものを主食にしてはならない。

f) ポオの期間中、ハゴ・ワウォは、炊事 (ringgo ranggo) をおこなってはならない¹⁷⁵⁾。

以上のような禁忌をおかすならば、日照りがつづいて作物が全滅したり (paré jawa moé madé leja ria), 鳥が作物を食いあらしたり (ulé agé koru no'o nggaé), 大風 (angi ria) や土砂くずれ (kora béré) がおこり、作物を流しさってしまう (ngoa uma rema) のだといわれる。

また、ハゴ・ワウォは、ポオの期間に、家のなか (居間) にはいることができなくなり、夜もマガ (図15参照) で寝るようになる。だが、リオ族の社会において、女性は居間で寝るのが普通であり、マガで寝ることはまずありえない。したがって、このようなハゴ・ワウォの行為は異常だといえるが、これは、数世代まえまでおこなわれていた乱交のなごりなのだといわれる。すなわち、ハゴ・ワウォは、ポオの期間中、不特定多数の男性をまねきいれ、マガにおいて性的な交渉をおこなっていたという伝承があり、このようなハゴ・ワウォの行為は、テエ・タナ、ラニ・ワトゥ té'é tana, lani watu (寝ゴザは土、枕は石) と表現される。

しかしながら、現在のハゴ・ワウォには正式の夫 (ダワ・デトゥ Dawa Détu) がおり (2・4, 表12参照), ポオの期間中、ハゴ・ワウォは、ダワ・デトゥとともにマガで就寝する。

筆者は、ポオの期間中、ハゴ・ワウォの家に泊めてもらい、かれらとともにマガで寝ることができた。マガには棚がつくられ、その棚には、クラ・ヘナのときにつかわれた大きな平カゴ (kidha ria) とヘナ・ハゴ・ワウォがおかれていた。そして、ハゴ・ワウォは、ポオの期間中、マガで寝なければならない理由を「大きな平カゴの番をすること」 (dai kidha ria) にもとめていた。しかしながら、リセ・ンゴンデ・リアにおいて一般に流布されているのは、このような説明ではなく、上記のような伝承なのである。誤解のないようにのべておくが、筆者は、このような伝承を事実として

うけとめているわけではない。のちほどのべるように、このような伝承が事実であったかどうかを問うことは、まったく無意味なのである。

6・10・9 ポオ・ロオ儀礼

ポオの期間中に、リセ・ンゴンデ・リア内のいくつかの場所で、ポオ・ロオ po'o lo'o (小さなポオ) とよばれる儀礼がおこなわれる。このポオ・ロオは、もっともゲタ (上流・山) ないしはゲレ (斜め上) の方向にある村落共同体から、もっともラウ (下流・海) ないしはガワ (斜め下) の方向にある村落共同体へと、つぎつぎと日にちをずらしておこなわれてゆく。したがって、リセ・ンゴンデ・リアのなかで、もっともゲタないしはゲレの方向にあるマキ・ンドリ・ワンゲ (2・5 参照) では、ポオ・リアの翌日、たとえば1983年の場合であるならば、9月26日にポオ・ロオがおこなわれ、もっともラウないしはガワの方向にあるワトゥ・ネソ Watu Néso村の周辺では、9月30日にポオ・ロオがおこなわれた。

しかしながら、おなじ日にポオ・ロオをおこなうとはいえ、村落共同体に居住するすべての人々が、ひとつの場所にあつまってポオ・ロオをおこなうのではない。つまり、おなじ村落共同体のなかにあり、かつ川や山でかこまれた (tana so no'o lowo no'o wolo) 地域にある村々があつまって、ポオ・ロオをおこなうのである。マキ・ンドリ・ワンゲ (2・5 参照) を例にとると、ウォロ・レレ村、アエ・トゥング村、ウォロ・ファイ村、テボ・ラカ村、ウォロ・ムデ村、オト・パウ村の人々は、アエ・ラボ Aé Labo とよばれる場所で、カジュ・マニ村の人々は、デトゥ・ドゥリ Detu Duli とよばれる場所で、ウォロ・ボア村の人々は、リア・サンベ Lia Sambé とよばれる場所で、それぞれポオ・ロオをおこなうのである。

1983年9月26日10時30分ごろ：ウォロ・レレ村、ウォロ・ファイ村、テボ・ラカ村、アエ・トゥング村、ウォロ・ムデ村、オト・パウ村の人々が、ウォロ・レレ村のそばにあるウォア川 (Lobo Woa) に近いアエ・ラボ Aé Labo とよばれる場所にあつまり、図35のようにマロ maro (アレ・ポオを炊く場所) を設置し、アレ・ポオを炊き始める。アレ・ポオのつくり方は、ポオ・リアの場合とまったくおなじである。だが、ポオ・ロオでは、クラ・ヘナに類する儀礼はおこなわれない。

15時18分：炊きあがったアレ・ポオが、マロからムス・マセ (石柱) のあるロカ・ラウ (ポオの祭場) にもってこられる。ポオ・リアの場合とおなじく、ロカ・ラウにもってこられたアレ・ポオは、アレ・アエ・ウジャ (雨水の飯) とよばれるようにな

る。

15時32分：アレ・ポオをもってきた者の名前を，ソロモン・ウォダがノートにひかえる。ポオ・リアのクラ・ヘナに参加した者も一般民も，各世帯ごとに最低1本のアレ・ポオを供出することがならわしになっており，筆者の知るかぎり，1本以上のアレ・ポオを供出した者は，ほとんどいなかったようである。

クラ・ヘナに参加し，タイプ2とタイプ3の方法で米が計量された者たちは，jにおいて返却された（6・10・6参照）米でアレ・ポオをつくるわけであるが，この米でアレ・ポオをつくと，数本のアレ・ポオができる。したがって，かれらは，ロカ・ラウにもってくる必要のないアレ・ポオを複数本もっているわけであるが，これらのアレ・ポオは，帰宅するまえに食べられたり，食べきれなかったものは，村にもちかえられる。

ともあれ，1984年度のポオ・ロオでは，総計は105本のアレ・ポオがロカ・ラウにあつめられた。

15時39分：ヨセブ・オナ Yosep Ona（図8参照）が，ピンロウヤシの葉鞘でつくった舟とヤシ殻の椀にいれたエビ汁（uta kura）——これはヤコブ・ンドリ・ワンゲのマロでつくられたものである——をもち，ニコラウス・ダレ Nikolaus Dalé（図7参照）が1本のアレ・ポオをもって，ウォア川（Lobo Woa）にむかう。舟のなかには，鶏卵1個とひとにぎりの米がはいっている。だが，本来ならば，開墾地からもってこられたサワ・タカ sawa taka（直訳：斧の木くず；意訳：燃えのこった木のくず）が，舟のなかにはいっていないなければならない。

15時40分：ウォア川に到着し，ニコラウス・ダレがアレ・ポオを割り，中身をだして舟のなかに入れる。また，ヨセブ・オナは，エビを舟のなかに入れる。そして，舟にむかって，つぎのようなニジョ・ヘゴ nijo hego（ヘゴという作物に被害をおよぼす害虫の呪文）をささやきかける。

lora kau lau mata ma'u.

海岸にむかってゆけ。

rago hoé sai ulé.

虫を追いはらう。

mba sai béu béu,

はるか遠くにゆけ，

lora sai béwa béwa.

はるか彼方にゆけ。

rago hoé béwa béwa.

はるか彼方に追いはらう。

bhalé walo sai da lau.

海にかえってゆけ。

iné kai kéra.

その「源」は海亀。

ヨセブ・オナとニコラウス・ダレが、竹筒にのこっているアレ・ポオとヤシ殻の椀にのこっているエビ汁を食べる。

15時43分：つづいて、ヨセブ・オナが、つぎのようなニジョ・ヘゴを舟にむかってささやきかける。

<u>ulé agé éo lau ma'u,</u>	海からの鳥よ、
<u>ulé agé éo ghélé kéli mai.</u>	山からの鳥よ。
<u>nu no'o rubu,</u>	雲とともに彼方へむかい、
<u>léla no'o angi.</u>	風とともに飛びさってゆけ。
<u>tonda tu,</u>	どこかにもって行って、
<u>medi pati.</u>	他所にあたえてください。
<u>walo sai da lau ma'u.</u>	海にかえってゆけ。
<u>iné kau leka kéra.</u>	おまえの「源」は海亀。

呪文をささやきおえると、ヨセブ・オナが舟を川のなかになげすてる。すると子供たちが、石をなげつけて、舟を水のなかに沈めてしまう。ポオ・リアの場合とおなじく、このような儀礼行為は、ジョカ・サワ・タカ joka sawa taka（燃えのこった木のくずを追放する）とよばれる。

なお、ジョカ・サワ・タカがおこなわれるウォア川は、フローレス島の南にひろがるメシ・アタ・ハキ mesi ata haki（直訳：男の海；意訳：サブ海）にむかって流れている。

ヨセブ・オナが、ポオ・ロオにおいて、このような役割をはたす理由は、ヨセブ・オナの祖先であるレバ・ンゴオ Léba Nngo'o（図8参照）が、ンドリ・ワンゲNdori Wanggé（図7参照）によって、「鳥の見張り役」に任命されたからなのだといわれる。このことは、儀礼言語でつぎのように表現される。

<u>sia singi Woda,</u>	ウォダ・プラの畑のわきを境界づけよ ¹⁷⁶⁾ 、
<u>wé'é mbiri ma'é hisi.</u>	ンピリ鳥が中味を食べないように。
<u>masa wena Wanggé,</u>	ワンゲ・ンベテの畑の下端を境界づけよ ¹⁷⁷⁾ 、
<u>wé'é wéka ma'é karé.</u>	ウェカ鳥がかみきらないように ¹⁷⁸⁾ 。
<u>miu ina,</u>	おまえは、
<u>tau onggá loka,</u>	ロカ・ラウ（ポオの祭場）における長、

tau laki lowo.

川における首長。

15時50分：ムス・マセ（石柱，図35参照）のわきにバナナの葉をしき，山刀で竹筒を割ってアレ・ポオをだす作業がおこなわれる。

この作業がおわると，図36のようにムス・マセ（石柱）のまわりに供物が配置される。ヨセブ・オナが，アレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）とエビ汁のエビをムス・マセ（石柱）の上へのせ，つぎのように言上する。

ka ru'é sai, lima bua tana watu.

お食べください，タナ・ワトゥ（土地神）よ。

ulu ela gha tau po'o bhoru ina.

ここでこうしてポオをおこなっております。

jawa di ji'é, paré di mbalé wé'é.

トウモロコシも稲もよく実りますように。

peni di ngé, wesi di nuwa.

家畜がふえますように。

gaga di bo'o, kéwi di aé.

豊作になりますように。

uja di ma'é duna,

雨が不足しませんように，

leja di ma'é paté.

日照りがつづきませんように。

その後，のこった供物をヨセブ・オナが食べ，バナナの葉の上におかれていたアレ・アエ・ウジャが，ロカ・ラウにあつまっている大人たちにくぼられる。そしてバナナの葉の上ののこったアレ・アエ・ウジャが子供たちにあたえられる。

つぎに，10本ほどのこった，まだ割られていないアレ・アエ・ウジャが，ヤコブ・ンドリ・ワンゲ，ソロモン・ウォダ，ヨハニス・ワンゲ，モセス・ハル（表10参照），ヨセブ・オナ（図8参照），ニコラウス・ダレ（図7参照），それにウォロ・レレ村にある小学校の先生たちにくぼられる。

ポオ・リアの場合とおなじく，ポオ・ロオにおいても，夜になるとロカ・ラウには，アレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）をもとめて，タナ・ワトゥがやってくるのだといわれる。そのために，人々は，儀礼が終了するとただちに村にかえってゆく。

ポオ・ロオにおいても，村にもちかえられたアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）をふくむアレ・ポオは，家のなかにもちこむことが禁止されており，マガ・ロオもしくは地面の上で食べなければならない。

ポオとよばれる6日間の儀礼が終了すると、ラゴ・ポオとよばれる儀礼が、それぞれの村ごとにおこなわれる。以下では、まずウォロ・レレ村におけるラゴ・ポオをみとめることにしよう。

1983年10月2日0時40分：暗闇のなかに、突如、ゴング (nggo) と太鼓 (wani) の音がとどろきはじめる。ウォロ・レレ村のヘダ (集会所) で、村の男たちが、ゴングと太鼓をうち鳴らしはじめたのである。目をさました子供たちが、つぎつぎと村の中央にあるヘダ (集会所) にあつまってくる。村の男たちは、空が白みはじめるまで、ゴングと太鼓を鳴らしつづけなければならない。

2時30分：子供たちとともに、数人の大人 (トビアス・ドシ Tobias Dosi, その妹, ヨバニス・ワンゲの妹, モセス・ハル, 図7と表10参照) が、アレ・ポオの竹筒をもって村の「頭」——村のなかで、もっともゲタ ghêta (上流・山の方向) あるいはグレ ghélé (斜め上) の部分 (1・4・1と1・4・2参照) ——にある家のまえにあつまる。そして、家の前におかれている竹を半分に割ったものを、アレ・ポオの竹筒でたたきながら、つぎのような歌をうたいはじめる。このアレ・ポオの竹筒は、飯をだしたあとの竹筒であり、また、竹を半分に割ったものは、それぞれの家で前日 (10月1日) の夕方に準備されたものである (写真21参照)。

なお、以下の歌詞には、ダ・ラウ da lau (海にむかって) という語句が頻出するが、この「海」とは、具体的には、ウォロ・レレ村からみて、ラウ (下流・海) もしくはガワ (斜め下) の方向にあるメシ・アタ・ハキ mesi ata haki (直訳：男の海；意訳：サブ海, 図2参照) である。

<u>o, lolu da lau wé'é,</u>	オー, 海にむかってゆく,
<u>o, lolu da lau wé'é.</u>	オー, 海にむかってゆく。
<u>lau leka paré éo lando lité,</u>	枯れてしまった稲のある海へ,
<u>lau leka jawa éo dupa gipé.</u>	実のないトウモロコシのある海へ。
<u>o, lolu da lau wé'é,</u>	オー, 海にむかってゆく,
<u>o, lolu da lau wé'é.</u>	オー, 海にむかってゆく。
<u>lau leka lolo éo lobo tobo,</u>	芽の切られたモロコシのある海へ,
<u>lau leka bué éo hego kema.</u>	ヘゴ虫にやられた豆のある海へ。
<u>o, lolu da lau wé'é,</u>	オー, 海にむかってゆく,
<u>o, lolu da lau wé'é.</u>	オー, 海にむかってゆく。

<u>té kuku di lolu lau,</u>	テ・クク鳥が海にむかってゆく ¹⁷⁹⁾ ,
<u>ana hé di lolu lau.</u>	スズメが海にむかってゆく。
<u>o, lolu da lau wé'é,</u>	オー, 海にむかってゆく,
<u>o, lolu da lau wé'é.</u>	オー, 海にむかってゆく。
<u>wuga hego di lolu lau,</u>	ウガ虫とヘゴ虫が海にむかってゆく ¹⁸⁰⁾ ,
<u>nipa lako di lolu lau.</u>	蛇と犬が海にむかってゆく ¹⁸¹⁾ 。
<u>o, lolu da lau wé'é,</u>	オー, 海にむかってゆくよ,
<u>o, lolu da lau wé'é.</u>	オー, 海にむかってゆくよ。
<u>hutu dhéké di lolu lau,</u>	山あらしと大型の野ネズミが海にむかう ¹⁸²⁾ ,
<u>té'u ro'a di lolu lau.</u>	小型の野ネズミと猿が海にむかってゆく ¹⁸³⁾ 。
<u>o, lolu da lau wé'é,</u>	オー, 海にむかってゆく,
<u>o, lolu da lau wé'é.</u>	オー, 海にむかってゆく。
<u>hata lodo di lolu lau,</u>	ハタ鳥とロド鳥が海にむかってゆく ¹⁸⁴⁾ ,
<u>muké lodo di lolu lau.</u>	ムケ鳥とロド鳥が海にむかってゆく ¹⁸⁵⁾ 。
<u>o, lolu da lau wé'é,</u>	オー, 海にむかってゆく,
<u>o, lolu da lau wé'é.</u>	オー, 海にむかってゆく。
<u>kamba nai ma'é sala tangi,</u>	水牛よ, まちがった階段をのぼるな,
<u>kamba seda ma'é sala wewa.</u>	水牛よ, まちがった戸口にはいるな。
<u>o, lolu da lau wé'é,</u>	オー, 海にむかってゆくよ,
<u>o, lolu da lau wé'é.</u>	オー, 海にむかってゆくよ。
<u>lau leka halé éo mbo'a mora,</u>	とまっていたハエさえおちる海の方へ,
<u>lau leka kubé éo raga.</u>	むらがっていた黒アリさえおちる海の方へ。
<u>o, lolu da lau wé'é,</u>	オー, 海にむかってゆくよ,
<u>o, lolu da lau wé'é.</u>	オー, 海にむかってゆくよ。
<u>lau leka tiwu éo teda telu,</u>	三段の湖のある海の方へ,
<u>lau leka ndeku éo méko mesu.</u>	ゆすればおちる枝先の海の方へ。

子供たちは、村の家を一軒ずつまわって、このような歌をうたうわけであるが、少しずつ、村の「尾」——村のなかで、もっともラウ（下流・海の方）あるいはガワ（斜め下）の部分（5・1と5・2参照）——の方向に移動してゆく。そして、「尾」の部分にくると、アレ・ポオの竹筒を村の外になげすて、村の「頭」にもどってゆく。アレ・ポオの竹筒がなくなるまで、これが何度もくりかえされるのである。

5時30分ごろ：どこの家でも、ホウキをつかって1週間のあいだにたまったゴミの

類を掃除している。

6時30分：村の男たちが、太鼓とゴングをうちやめる。この瞬間から、1週間のあいだ禁止されていた畑仕事を再開することが可能になるのである。

6・10・11 ワトゥ・ネソ村のラゴ・ポオ饗礼

1983年10月3日4時9分：暗闇のなかを、二手に分かれた子供たちの集団が、ワトゥ・ネソ Watu Nésó村（図2参照）の「頭」と「尾」のあいだをいったりきたりしている。村の「頭」にむかうときには、音をたてずに沈黙状態で歩いてゆかなければならないが、「尾」にむかうときには、両手にもったアレ・ポオの竹筒をたたきあわせながら、つぎのような歌をうたう。

ao, lau wé'é.

アオー、海へ（約17回くりかえす）。

o, lau, o, lau wé'é.

オー、海へ、オー、海へ（約8回くりかえす）。

ao, lau wé'é.

アオー、海へ（約17回くりかえす）。

4時43分：子供たちの集団が、村からでて、メシ・アタ・ハキ mesi ata haki（直訳：男の海；意訳：サブ海，図2参照）にむかって歩きはじめる。途中までは、歌もつづいてにぎやかだった。

5時50分：メシ・アタ・ハキ（サブ海）にでる。すでに大勢の子供たちが、途中で村にひきかえし、海についた時には、20～30人だけになっていた。そして本来ならば、アレ・ポオの竹筒を割ったものを海にすてなければならないにもかかわらず、多くの子供たちは、海についたとき、なにももっていなかった。

このワトゥ・ネソ村におけるラゴ・ポオをもって、ゲタ（上流・山）あるいはゲレ（斜め上）からラウ（下流・海）の方向へと流されつづけてきたものは、ついにメシ・アタ・ハキ mesi ata haki（直訳：男の海；意訳：サブ海）に到達し、リセ・ンゴデ・リアにおけるポオの饗礼はすべて終了する。

6・11 開墾を仕上げる季節（10月～11月）

6・11・1 季節現象

ンドゥルとよばれる10月から11月にかけての時期になると、雨はしだいに多くなり、

気温はわずかにさがる。このころ、ンドゥル・ルピ・ヌトゥ nduru rupi nutu とよばれる北西の風がふく。ルピとは「息をふきつける」という意味であり、ヌトゥとは、「火入れのとき燃えのこった木の枝などをあつめた山」を意味する。つまり、ンドゥル・ルピ・ヌトゥとは、ヌトゥを一気に燃えあがらせるような、ンドゥルにふく風のことなのである。また、雨がふったあとにンドゥル・ルピ・ヌトゥがふいた場合、風に先だつ雨は、ウジャ・バラ・アング uja pala angi（風を招待する雨）とよばれる。

マンゴー (pau) やパイナップル (réa jawa) が熟しはじめるが、子供たちは未熟な果物でもむやみに食べるので、血便のでる下痢 (ta'i ra) をおこすようになる。また、傷が化膿することも多くなり、ある村人は、このような季節のことをウラ・パウ・ノオ・ロー・ブネ・モソ wula pauno'o ro buné moso（化膿して腐るマンゴーの季節）と表現していた。また、べつな村人は、マンゴーを食べるころになると、身体がよごれたような感じがすると語っていた。なお、果実が熟す時期は、高度によって多少ことなるので、マンゴーの季節をマパ（9月から10月の時期）にふくめることも可能である。

6・11・2 生業活動

10月にはいつてからも、晴れた日には火入れがさかんにおこなわれる。しかしながら、火入れは、燃えのこったものを対象にしておこなわれる小規模なものにかわってゆく。つまり、1回目の火入れのときに燃えのこった小枝などをあつめてヌトゥ nutu（火入れのとき燃えのこった木の枝などをもった小山）をいくつも作り、それを燃やしてゆくのである。また、燃えのこった太い枝や幹は、土砂の流失止め（後述）の材料としてもちいられるので、適当な場所にうつされたり、また、適当な大きさに切って村にもちかえり、薪としても利用される。以上のような作業は、一括してパウ pa'u（捨てる）とよばれる。

パウの作業がおわると、土砂の流出止め (hébé) をつくるトカ・ヘベ toka hébé とよばれる作業がおこなわれる。つまり、上記の太い枝や幹を等高線状にならべ、その下方に数十センチの間隔で「クイをしっかりと打ちこむ」(toka)のである。こうすることによって、畑地にならべられた木の枝や幹は、上方からの土砂をうけとめる強度をもつようになる。

また2年目の畑では、繁茂している雑草をとり、それをあつめて焼いたのち、おそくとも10月の末ごろまでにトウモロコシの種まきをおこなわなければならない。それ

というのも、10月中に種まきをおこなうならば、12月にはすでに実がはいっており、たとえ強風がやってきても最低限の収穫は確保することができるからである。しかしながら、11月になってから種まきをおこなうならば、まったく収穫を期待することができなくなる。この10月中にまかれるトウモロコシは、ジャワ・デガ jawa dega とよばれ、翌年の1月に収穫が可能になる。

このジャワ・デガにかぎらないが、トウモロコシの種まきをおこなう時期の夕暮れ時に、ヒゲの長い山羊のかたちをした雲が東の空にあらわれると、トウモロコシが豊作になるのだといわれる。

6・12 播種の季節（11月～12月）

6・12・1 季節現象

雨はさらに多くなり、雷をともなった激しい雨が、夜間一時的にふり、日中は晴れという日がつづくようになる。気温はゆるやかにさがりつづける。

雨が多くなるにつれて、落葉樹は、しだいに若葉でおおわれるようになり、いたるところで雑草が芽ぶきはじめる。そのために、畑地は、新畑にせよ旧畑にせよ、雑草のまたとない生育地になってしまう。

ちょうどそのころ、夕方から夜にかけて、膨大な数の羽蟻（羽根をつけた白蟻）が突然にあらわれ、あたりを飛びまわる日が数日のあいだつづく。羽蟻は明かりをもとめて、家のなかに侵入してくるので、数日間、ランプのまわりは、羽根を脱落させようともがく白蟻でいっぱいになる。この羽蟻の出現は、種まきの季節が到来したことの証として認識されている。なお、羽蟻はハル halu とよばれ、木材などに巣くっている時の白蟻はアナ・ンガナ ana ngana とよばれる。

また、種まきの時期が到来したことは、ウヌ Wunu とワウォ・トロ Wawo Toro とよばれる星を観察することによっても知ることができる¹⁸⁶⁾。なお、ウヌとは、プレアデスであり、ワウォ・トロとは、アンタレスのことである。ウヌとワウォ・トロには、つぎのような神話が付随している。

ウヌは、ワウォ・トロの本当の姉妹 (weta dhembi) であり、かれらは、子供のころ、フローレス島の東端 (holo tana) にすんでいた。そのころ、かれらは、いっしょに夜空にあらわれていた。ところが、キョウダイ喧嘩をしているうちに、ウヌは、山刀をワウォ・トロの頭にふりおろし、ワウォ・トロを殺してしまった。

こうして、ワウォ・トロは、フローレスの西端 (éko tana) にすみ、ウヌは、フロ

ーレス島の東端にすむことになった。そのために、大人になったとき、2人は、おたがいに顔がまったくわからなくなっていた。

ある日のこと、成人したワウォ・トロは、妻となる女性を見つけるためにフローレスの西端から旅にでた。さんざん歩きまわったあげく、ワウォ・トロは、フローレスの東端で美しい女性とであい、彼女と結婚することになった。そして、かれらは結婚し、コベ・ストウ kobé sutu (直訳：4晩；意訳：新婚夫婦がはじめて床をともにする初夜の4晩) をむかえた。

だが、コベ・ストウの期間中に、ワウォ・トロは頭がかゆくなり、妻にシラミをさがしてくれるようにたのんだ。妻は、シラミをさがしはじめたが、突然、おどろきのあまり、夫をつきはなしてしてしまった。「ワウォ・トロ！」

ウヌがみたのは、まぎれもなく自分がワウォ・トロにおわせた、ふかい傷であった。ウヌとワウォ・トロは、知らぬまに、近親相姦という重大なあやまちをおかしていた (nia mila mata kéo) のであり、かれらは、このことを恥ずかしく思い、2度と会うことがないように、ふたたびフローレス島の東端と西端にわかれてすむことになった。

こうして、ウヌがみえなくなると、ワウォ・トロがあらわれ、ワウォ・トロがあらわれれば、ウヌがきえることになったわけであるが、昔から、ワウォ・トロがみえはじめると、種まきをおこなう時期になったのだといわれる。

また、種まきの季節との関連でもうひとつのべておきたいのは、種まきの季節になると、トマ toma とよばれるゲームが禁止されることである。これは、mancala と総称される遊技の一種であり [cf. Barnes 1975]¹⁸⁷⁾、多数の石と16個の穴をうがった長さ60cmほどの板がもちいられることもあるが、土に穴をほっておこなわれることもある。

トマのルールは単純であり、2人の人間が、反時計まわり (gili nggana) で、つぎつぎと石を穴のなかにいれてゆき、4つ目の石を穴のなかに入れた者が、その穴にはいつている4つの石すべてをとりだして、自分のものにするができる。これは、「尾」(éko) とよばれ、「尾」をより多くえた者が勝者となる。ゲームは、手もちの石(ただし「尾」となった石はのぞく)がなくなるまでつづけられ、最後の石が穴のなかにはいるとゲームセット (mata) となる。そして、たがいに「おまえの魚はなん匹になった」 (kau ika éko pija?) とたずねあう。

トマをおこなう禁忌は、作物の収穫がすべて終了するまでつづくが、あるインフォーマントは、禁忌が課される理由について、「作物をほって、ひきぬくことになるか

ら」(ola koé kedhu)と説明していた。

6・12・2 パキ儀礼

だが、種まきの時期をむかえたからといって、人々は、すぐに種まきをおこなうことができるわけではない。つまり、まずパキ paki とよばれる最初の種まきがおこなわれなければならないのであり、そのあとではじめて、リセ・ンゴンデ・リアの住民は、種まきをおこなうことが可能になるのである。したがって、リセ・ンゴンデ・リアの住民は、パキがおこなわれたという知らせをまちながら、毎日をすごすことになる。

リセ・ンゴンデ・リアの場合、パキをおこなう権利をもつのは、ウォロ・レレ村にすむリア・ペーワ（ヤコブ・ンドリ・ワンゲ）であり、リア・ペーワは、A氏（このA氏はマキ・ンドリ・ワンゲに居住する者であるが、理由あって系譜上の地位も氏名も公表することはできない）に命じてパキをおこなわせる。なお、パキをおこなうことは、儀礼言語では、パキ・タナ、デタ・ワトゥ paki tana, deta watu（土に傷をつけ、石に印しをつける）とよばれる。

筆者が調査をおこなっているあいだに、パキは2回おこなわれたわけであるが（表8参照）、筆者は、その2回とも実見することができなかった。つまり、パキの日程や場所が知らされなかったわけであるが、これは、いわば当然のあつかいだといえる。それというのも、パキは、非公開の儀礼であり、終了したあとではじめて、パキがおこなわれたことが知らされるだけだからである。しかしながら、非公開の儀礼であるとはいえ、リセ・ンゴンデ・リアのパキには、秘儀的な要素はふくまれていないようである。

すでにのべたように、パキをおこなう畑は、ウマ・パキ uma paki（パキをおこなう畑）とよばれ、広さは1平方メートル程度のきわめて小さな畑である。このパキ畑は、毎年開墾されるために、他の畑のように、数年にわたって使用されることはない。

パキ畑の場合、開墾や種まきにともなう儀礼行為はいっさいなく、開墾がおこなわれるとすぐに、種まきがおこなわれる。また、収穫や収穫物を食べるための儀礼行為もいっさいなく、かりに収穫物があるならば、それは、A氏とその家族によって食されるという説明を聞いたが、詳細は不明である。

以上のように、リセ・ンゴンデ・リアのパキは、まことに簡素な儀礼だといえるが、他地域のパキはかならずしもそうではない。

リセ・ロヴォ・ボラ Lisé Lowo Bora の場合、パキは、ベラ・ンゴ村に居住するモ

サ・ラキ（表2参照）が、B氏（ベラ・ンゴ村にすむワング氏族の成員）に命じておこなわせている。

パキは、真夜中におこなわれるので、B氏は、昼間のうちにパキ畑（uma paki）の開墾をすませておく。

夜になると、B氏の家で、飯が小さな土釜（podo lo'o）で炊かれる。これと同時平行して、豚もしくはニワトリが屠殺され、その血がスア・パキ su'a paki（アウ竹でつくったパキ儀礼専用の掘り棒）につけられる。そして、その豚ないしはニワトリが料理される。

料理ができると、飯と肉をユウガオの椀をもって、ウイス・ルル（祖霊の座）に供える。そして、ガガ・ボオ・ケウィ・アエ、ペニ・ンゲー・ウェシ・ヌワ gaga bo'o kéwi aé, peni ngé wesi nuwa（豊作になりますように、家畜がふえますように）などと祝詞を言上する。

B氏は、供物ののこりを少しだけ食べ、その大半を妻にあたえる。大きな土釜（po-do ria）でも飯を炊くが、これは、B氏の家にあつまっている村人たちのためのものであり、B氏の家にあつまった村人たちは、このパキの飯をたべる（ka aré paki）。

その後、B氏の家にあつまっていた人々が帰宅し、眠りにつくと、B氏は、一人だけおきだしてパキ畑にむかう。そして、裸になって種まきをおこなう。

B氏は、種まきをおこなうときに、裸になることはけっしてないと筆者に断言していた。だが、ベラ・ンゴ村の人々や他村の住人は、B氏が裸になることを確信している。それというのも、B氏の妻が、あちこちでB氏が裸になることを吹聴しているからである。つまり、もっとも身近にいる者がいうのだから、信じざるをえないというわけである。

これにくわえ、パキをおこなう男性が裸になるという話は、B氏のおこなうパキだけに付随しているのではない。たとえば、ウォウォWowo村ーリセ地域のタナ・ロオであるタナ・ウォウォTana Wowo（表1参照）の本村ーやウォロ・ソコ Wolo Soko 村ーリセ・デトゥ地域（Tana Lisé Détu）内のタナ・ロオであるタナ・ウォロ・ソコTana Wolo Sokoの本村ーでも、パキをおこなう男性は、裸になるという話がきかれる。そして、パキをおこなう男性自身が、このことを告白してくれた例もある¹⁸⁸）。

だが、B氏が裸になるにせよ、ならないにせよ、その夜、人々は、どういうわけか熟睡してしまう（roké ndaté）のだといわれる。そのために、だれひとりとして、パキ畑にむかうB氏のすがたをみかけた者はいなく、また、たとえみたとしても話しかけることは禁忌となっている。

B氏は、スア・パキ su'a paki (アウ竹でつくったパキ儀礼専用の掘り棒) と作物 (稲, トウモロコシ, シャロット, ショウガ) の種をもってパキ畑にむかう。パキ畑につくと、まず、スア・パキで4つの穴をほり、そのなかに種籾をいれるが、このとき目はとじていなければならない。あとは目をあけて種まきをおこなう。B氏によれば、あたりは漆黒の闇につつまれているにもかかわらず、なぜかパキ畑だけは真昼のようにあかるくみえるのだという。

種まきがおわると、ただちに帰途につく。スア・パキ (アウ竹でつくったパキ儀礼専用の掘り棒) は家にもちかえられ、ウイス・ルル (祖霊の座) にたてかけておかれる。スア・パキにみだりにふれることは禁止されており、子供がさわったりしないように注意がはらわれる。また、このスア・パキは、祭祀畑における種まきでももちいられ、種まきがおわると、カオ・ウィニ (祭祀畑の祭場) の近くによこたえられる (soro su'a) 。

6・12・3 儀礼畑における播種の準備

すでにのべたように、新畑にせよ旧畑にせよ、種まきまへの畑には、雑草が繁茂している。そのために、種まきのまへには、雑草を除去し、耕地をならす作業 (ngoro) がおこなわれる。この作業をおこなうときには、アウ竹や木に鉄製の先端部をとりつけた掘り棒 (su'a) のほかに、鋤 (tambi) がもちいられる¹⁸⁹⁾。

儀礼畑の場合、草とりがおわると、畑の中心部の地面を少しほりさげ、1,5メートル四方のたいらな場所をつくる、コエ・カオ・ウィニ koé kao wini (カオ・ウィニをほる) とよばれる作業がおこなわれる。この場所は、カオ・ウィニ kao wini (籾を汲む) とよばれ、さまざまな儀礼がおこなわれる畑の祭場となる。

6・12・4 儀礼畑のケデ・コレ儀礼

儀礼畑での種まきが予定されている日の前日、作物の種を準備するケデ・コレ kedé kolé, つまり「(作物の種を)盛って、据えておく」とよばれる儀礼がオネ・リアでおこなわれる。

1984年12月9日19時41分: クリスティナ・パレによってオネ・リアの右側の炉で料理された飯と豚肉 (オネ・リアに保存されていた乾燥肉) のココナツミルク煮が、3つの小さな蓋つきの飯カゴにつめられる。それにつづいて、2つのユウガオの椀には

飯がもられ、2つのヤシ殻の椀に豚肉のココナツミルク煮がもりつけられる。

ウイス・ルル（祖霊の座）には、儀礼用の肩かけカゴ（mbola）につめられた稲、トウモロコシ、モロコシ、シャロット、ショウガ、キュウリ、カボチャなどといった作物の種がおかれている。ただし、種籾だけは、手さげの編みカゴ（huko）のなかにいれられている（図37参照）。

19時44分：ヨセブ・ボカが、飯と肉の料理をつめた小さな蓋つきの飯カゴのひとつをもって、ワンゲ・ンベテの遺骨箱がおかれている中二階（léná）にのぼり、遺骨箱とそのわきの石に飯と肉を少しずつのせる。そして、つぎのように言上する。

ka ru'é sai, Wanggé Mbété ina.

さあ、お食べください、ワンゲ・ンベテ。

pati do ka, ti'i do ru'é ina.

食べ物をお供えいたします。

wi'i sia tedo kema uma ria.

明日は、大きな畑の種まきです。

gaga bo'o, kéwi aé.

豊作になりますように。

peni ngé, wesi nuwa.

家畜が繁殖しますように。

tedo di tembu, wésa di wela wé'é.

作物が順調に育ちますように。

hoé sai béu béu,

遠くへ追いはらい、

rago sai béwa béwa,

彼方へ追放してください、

ana hé ulé agé.

スズメや鳥たちを。

mba sai, gepa gena.

願い事がかないますように。

lora sambu, dega dua wé'é.

すべてが成就しますように。

pati do ka, ti'i do ru'é ina.

食べ物をお供えいたしました。

19時47分：中二階からおりて、ウイス・ルルに供えられている飯と豚肉のココナツミルク煮を、肩かけバッグ（rémbi）にはいった豊穰をもたらす石（watu nipa）とウイス・ルルの石の上に少しずつおき、つぎのように言上する（以下の人名については図7を参照のこと）。

ka ru'é sai.

さあ、お食べください。

nitu pa'i wisu lulu ata mata ina.

ウイス・ルルにあつまる祖霊たちよ。

ghélé mai Ndori Wanggé,

ンドリ・ワンゲ、

Wanggé Ndori,

ワンゲ・ンドリ、

ghélé mai Mbété Wanggé,

ンベテ・ワンゲ（Ema Seké）、

mena babo Ata Nnga'é,
ghélé mai ria béwa, Dhego,
mai ka bou pesa mondo gha ina.
gha tau susu nggua Léu Du'a,
nama bapu Woda Kumi Méra.
tedo di tembu, wésa di wela.
gaga bo'o, kéwe aé.
peni ngé, wesi nuwa.
mba sai, gepa gena.
lora sambu, duga dua wé'é.
pati do ka, ti'i do ru'é ina.
tedo kema uma ria mena¹⁹¹⁾.

アタ・ンガエ (ワンゲ・ンベテ)
 リア・ベーク, デゴ¹⁹⁰⁾,
 あつまってお食ください。
 レウ・ドゥアの御代からの儀礼をおこない,
 ウォダ・クミ・メラの御代からの儀式を遂行します。
 作物が順調に育ちますように。
 豊作になりますように。
 家畜がふえますように。
 願い事がかないますように。
 すべてが成就しますように。
 食べ物をお供えいたします。
 大きな畑の種まきをいたします。

19時52分：ヨセブ・ボカが、ウィス・ルルで供物ののこりを食べる。それにひきつづき、オネ・リアの居間の中央では、男たちが、飯と豚肉のココナツミルク煮を食べはじめ。そして、男たちの食事がおわると女たちの食事となる。

飯と豚肉のココナツミルク煮をつめた2つの飯カゴがのこっているが、これは、ヨセブ・ボカが帰宅するときに、テボ・ラカ村にあるトコToko (図7参照)の墓とウォロ・レレ村にあるンドリ・ワンゲ (図7, 図13参照)の墓に供えられる。

6・12・5 儀礼畑の播種儀礼

1984年12月10日7時10分：ウォロ・レレ村のオネ・リアから出発した、アグネス・ジャワ Agnes Jawa (図7参照), ヨセブ・ボカ (表10参照), シプリアヌス・ティボ Siprianus Tibo (図11参照), レオ・ドオ Leo Do'o (図7参照), モセス・ハル (表10, 図7参照), マルガレータ・ウェア (表10, 図7参照)が儀礼畑に到着する。この5人のうち、儀礼畑の種まき (tedo uma nggua)にいつも参加するのは、アグネス・ジャワとヨセブ・ボカであり、他の3人は、たまたま手があいていたので、種まきを手つだいにきたのである。

一行は、レオ・オナ (表10, 図9参照)がカジユ・マニ村から到着するのをまつ。レオ・オナは、さまざまな呪文を知っているので、儀礼畑で儀礼がおこなわれるときには、その援助がいつもこわれるのである。

7時27分：昨日、地面を掘りさげてつくっておいたカオ・ウィニ kao wini (畑の祭場) で、レオ・オナが土に穴をほる。そして、オネ・リアからもってこられた米をいく粒かつまみとり、それにニジョ・トゥカ・タナ (土地の子宮の呪文) をささやきかける。こうすることによって、ンゴル・ングレ (作物が「土地の子宮」にとりこまれるために、収穫物がとぼしくなってしまうこと) をふせぐことができるのだといわれる。

ニジョ・トゥカ・タナの内容は、6・6・2で記述されたものとまったくおなじなので (表10参照)、ここでは省略する。

レオ・オナは、その米を穴のなかにいれ、そこに皮をむいた長さ30cm、直径5cmほどのヒロハノジアオイの木 (denu) をたてる。このヒロハノジアオイの木はテボ・デヌ tebo denu (ヒロハノジアオイの身体) とよばれる (図38参照)。

そして、そのすぐわきに、サトウキビ (tewu)、アダン (リオ語名：réa；学名：Pandanus tectorius)、モダマ (リオ語名：hoba léké；学名：Entada phaseoloides)、セバ・ンガコ séba nggako (学名不明)、レル lélu (学名不明)、ケラ kela (学名不明) といった植物を植える。そして、あたりにおちていた平たい石をテボ・デヌのわきにおく (図38参照)。

その後、レオ・オナがふたたび米をつまみとり、その米に、もう一度ニジョ・トゥカ・タナをささやきかけ、カオ・ウィニのほぼ中央部にうめる。そして、その上に種籾のはいった編みカゴをおく。この種籾は、テボ・ラカ村にある穀物倉からもってこられたものであり、昨夜、オネ・リアのウィス・ルル (祖霊の座) におかれていた種籾ではない。

7時35分：レオ・オナが米をいく粒かつまみとり、その米に、ニジョ・イネ・パレ (稲の母の呪文) をささやきかける。ニジョ・イネ・パレは、6・3・3で記述されたものとまったくおなじなので省略する。

昨夜、手さげの編みカゴに入れてウィス・ルルにおかれていた種籾とともに、このニジョ・イネ・パレのささやかれた米を、編みカゴにはいつている種籾にまぜこむ。そして、オネ・リアからもってこられたデトゥ・ンガジャ Détu Nggaja という名前の金の耳飾りを種籾の上におく。デトゥ・ンガジャとは、この金の耳飾りの固有名であり、種まきのときに種籾とまぜあわされる金の装飾品は、ゲウ・ウィニ géwu wini (種籾と混ぜる) と総称される。

オネ・リアからもってこられた飯——この飯はアレ・トゥカ・タナ aré tuka tana (土地の子宮の飯) とよばれる——と豚肉 (オネ・リアに保存されていた乾燥肉) の

ココナツミルク煮を、アグネス・ジャワがユウガオの椀にもりつける。

その飯と肉をレオ・オナがつまみとり、作物を食いあらず鳥獣や害虫に効果のあるニジョ・ソキ・セル nijo soki séru (ソキ・セルの呪文；補足：ソキ・セルの意味は不明) とよばれる、つぎのような呪文をささやきかける¹⁹²⁾。

pué! kau soki séru.

プエ！ソキ・セルよ。

iné kai toki séru.

その「源」は、トキ・セル（咬んで引いてくる）とよばれるアシナガバチ。

そして、ヒロハノジアオイの樹皮(hoko denu)を2つにおったもので、ニジョ・ソキ・セルをささやきかけた飯と肉をつつみ、カオ・ウィニのすぐ下手にある土砂の流出止めの中にくめる。このヒロハノジアオイの樹皮は、上記のヒロハノジアオイの木からむきとられたものである。

7時49分：アグネス・ジャワが、あらたに飯と豚肉のココナツミルク煮を、飯カゴ(kidha)とユウガオの椀によそうと、ヨセブ・ボカが、その飯と肉を少しずつヒロハノジアオイの木、そのわきの石、それにオネ・リアからもってこられた肩かけバッグにはいった豊穰をもたらすワトウ・ニパ(蛇石)の上においてゆく。つぎに、上記の6種類の植物の葉を少しずつぎりとって、飯と肉とともに、編みカゴのなかの種籾の上におく(写真22参照)。そして、つぎのように言上する(以下の人名については、図7参照)。

ka ru'é sai ina.

さあ、お食べください。

lau mai Wanggé Mbété,

ワンゲ・ンベテ、

mamo Ndori Wanggé,

ンドリ・ワンゲ、

ghélé mai Ema Seké¹⁹³⁾,

エマ・セケ、

babo Ata Ngga'é,

アタ・ンガエ、

ria béwa,

リア・ベーワ (Woda Wanggé) ,

ka rapa bou, pesa rapa mondo,

あつまって、お食べください。

tedo di tembu, wésa di wela.

作物が順調に育ちますように。

gaga bo'o, kéwi aé.

豊作になりますように。

peni ngé, wewi nuwa wé'é.

家畜がふえますように。

pati do ka, ti'i do ru'é ina.

食べ物をお供えいたします。

nitu pa'i ata mata éo béu éo wé'é, 遠い祖霊も，近い祖霊も，
ka rapa bou,
pesa rapa mondo gha ina. ここにあつまってお食べください。

以上のような言葉を言上すると，まずヨセブ・ボカが飯カゴとユウガオの椀にもら
れている飯と肉を食べ，その後，レオ・オナ，シプリアヌス・ティボ，レオ・ドオが
食事にくわわる。また，モセス・ハルやアグネス・ジャワもべつの皿にもられた飯と
肉を食べる。

8時10分：食事がおわると，マルガレータ・ウェアが食器類をかたずける。

8時13分：レオ・オナが，米をいく粒かつまんで，ニジョ・セウエ・フング・ハイ
nijo sewé hungu ha'i（つま先をふみしめる呪文）をささやきかけ，その米をヒロハ
ノジアオイの木の下（ghawa）にしゃがんでいるアグネス・ジャワにわたす。ア
グネス・ジャワは，それを右足で強くふみつける。この呪文は，作物の根をしっかり
させ（hamu ma'éreéra），作物をたおれにくくする効力をもっているのだといわれる。

レオ・オナによると，上記のニジョ・ソキ・セルとニジョ・セウエ・フング・ハイ
は，おなじ内容をもっているとのことであったが，このようにのべることで，ニジョ
・セウエ・フング・ハイの内容を秘密にした可能性もじゅうぶんに考えられる。

その後，アグネス・ジャワが，種籾の上におかれているデトゥ・ンガジャという名
前の金の耳飾りを身につける。これと同時に並行して，レオ・オナがふたたび米をつま
み，ニジョ・ボケ・フェング・レエ（フェング・レエとよばれる盗み食いをする精霊
を追いはらう呪文）をささやきかける。そして，畑の上方（ghélé）をむいてしゃが
んでいるアグネス・ジャワにわたすと，彼女は，後をふりかえらずに，その米を畑の
下方，つまりガワghawa（斜め下）の方向になげすてる。

ニジョ・ボケ・フェング・レエの内容は，6・6・2で記述されたものとまったく
おなじなので，ここでは省略する。

8時18分：アグネス・ジャワが，アウ竹の先端をとがらせてつくった，種まき儀礼
専用の掘り棒（su'a tedo au）でカオ・ウィニ（畑の祭場）に穴を4つほり，そこに
種籾をうめる。

これがすむと，アグネス・ジャワが，ヤシ殻の椀をつかって，編みカゴから人々の
もっている肩かけの編みカゴ（rémbi）に種籾をいれてやる。この行為は，カオ・ウ
ィニkao wini（種籾を汲む）とよばれ，畑の中央にある祭場は，このカオ・ウィニが
おこなわれる場所であるからこそ，カオ・ウィニとよばれるのである。

アグネス・ジャワから種籾をうけとると、人々は、つぎつぎと畑の下の方 (ghawa) にむかっておりてゆく。

8時25分：アグネス・ジャワが、シャロットとショウガをカオ・ウィニのすぐ上方の部分 (loka somu léa) にうえる。畑の下の方にむかった人々が、右手ににぎった掘り棒（この掘り棒は、村から各自がもってきたものであり、木もしくはアウ竹の一端に鉄製の先端部がとりつけられている）で地面に穴をあけ、左手で作物の種をいれながら、上の方 (ghélé) にむかってすすんでくる。ヨセブ・ボカだけは、アウ竹の先端をとがらせた掘り棒（8時18分にアグネス・ジャワがつかったもの）をつかっている¹⁹⁴）。

8時30分：モセス・ハルが、ナンギ・ンダレ nangi Ndalé（ンダレの哀歌）とよばれる、イネ・パレ（稲の母）を主題とする哀歌をうたいはじめる。ナンギ（哀歌）とは、おもに葬儀の文脈でうたわれる歌の総称であり、ンダレとは、作物起源神話のなかに登場するンダレ Ndalé もしくはコジャ・ンダレ Koja Ndalé とよばれる場所の名前に由来すると考えられる。だが、種まきのときにうたわれるナンギが、ナンギ・ンダレとよばれる理由は、かならずしもあきらかではない。

しばらくすると、ヨセブ・ボカもナンギ・ンダレをうたいはじめ、2人の歌声が畑に響きわたる。ナンギ・ンダレの歌詞は、各自がアドリブをくわえながらつくってゆくものであり、さだまった内容があるわけではない。

人々は、肩かけの編みカゴに種籾がなくなると、カオ・ウィニにやってきて、アグネス・ジャワに種籾を補充してもらいながら、種まきをすすめる。

また、オネ・リアからもってこられたトウモロコシ、モロコシ、キュウリ、カボチャといった作物の種も、種籾とおなじ方法で土のなかにうめられてゆく。

この日は、イネ・パレ（稲の母）の兄弟と関連づけられるパレ・ラカ paré Laka の種籾がまかれることはなかったが、畑の下端には、後日、パレ・ラカの種がまかれなければならない。すでにのべたように、パレ・ラカは、作物をさまざまな外敵からまもってくれるのだといわれる。

種まきは、1時間たらずで終了する。

種まきがおこなわれた日の夜、オネ・リアでは、つぎのような儀礼がおこなわれる。

19時12分：オネ・リアで飯と肉が料理され、それが2つのユウガオの碗にもられる。ヨセブ・ボカが、ウィス・ルル（祖霊の座）の石と豊穡をもたらすワトゥ・ニパ（蛇石）のはいった肩かけバッグに飯と肉をのせ、つぎのように言上する（人名については図7参照）。

<u>ka ru'é sai ina.</u>	さあ、お食べください。
<u>tau waké lobo do uma ria ina.</u>	大きな畑の種まきをしました。
Wanggé Mbété,	ワンゲ・ンベテ,
Ndori Wanggé,	ンドリ・ワンゲ,
Wanggé Ndori,	ワンゲ・ンドリ,
Ema Seké,	エマ・セケ,
<u>ria béwa,</u>	リア・ペーワ (Woda Wanggé),
<u>mamo Wanggé Mbété.</u>	ワンゲ・ンベテ (Ata Ngga'é),
<u>ka rapa bou,</u>	
<u>pesa rapa mondo gha ina.</u>	あつまってお食べください。
<u>tebo ma'é dego, lo ma'é léko.</u>	健康でありますように。
<u>paré gha ma'é lodu.</u>	稲が枯れたりしませんように。
<u>pati do ka, ti'i do ru'é ina.</u>	食べ物をお供えいたします。
<u>ana hé ulé agé,</u>	スズメや鳥を,
<u>hoé béu béu, rago béwa béwa.</u>	遠い彼方に追いはらってください。

19時13分：まず、ヨセブ・ボカが供物ののこりを食べ、その後、居間の中央部では男たちが食事をおこなう。いつものことであるが、女と子供たちの食事は、男たちの食事がおわってから始められる¹⁹⁵⁾。

6・13 雨期が本格化する季節（12月～1月）

6・13・1 ベケ・リアの季節現象

ベケ・リア beké ria（大きなブケ）とよばれる12月から1月にかけての時期にはいと、雨量はますます増加し、毎日のように、強風 (angi ria) をともなった豪雨がやってくるようになる。だが、風雨のない静かな夜には、無数のホタル (lépé) がいたるところで飛びかい、家のなかにも小さな青緑色の光が迷いこんでくるようになる。

この時期になると、畑における種まきも水田における田植もおわり、人々は農閑期をむかえる。しかしながら、とぼしくなってきた日々の食事内容は、さらに不足の度をくわえ、ウラ・ロワ wula lowa（空腹の季節）が始まる。乾燥トウモロコシを、やわらかくなるまでゆでたり (jawa mbombo)、空いりしたり (jawa séo)、空いり後に粉末にしたもの (hu'u jawa)、それにキャッサバなどが、主食として毎日のよ

うに食べられるようになる。このウラ・ロワは、ベケ・リア beké ria から、野菜類の収穫が本格化するバル・レエ balu ré'é (3月から4月) までつづく。

6・13・2 パイ・ムク 儀礼

新畑の儀礼体系では、祭祀畑の火入れ (jengi) にともない、パイ・ムク pa'i muku (バナナと夜をあかす) とブイ・ムク bui muku (バナナを焼く) とよばれる儀礼がおこなわれる。しかしながら、この2つの儀礼は、通常の畑と儀礼畑における種まきが終了して、約1箇月がすぎた1月の中旬になってようやくおこなわれる。

1985年1月13日19時35分：ヨセブ・ボカとサミュエル・レバ (表10参照) が、ムク・マー muku ma とよばれる焼いてしか食べられないことのない2房のバナナ (muku ma wolo rua) とムク・マーのプス・ムク pusu muku (直訳：バナナの心臓；意訳：バナナの花芯) を木にしぼりつけて、オネ・リアにもってくる¹⁹⁶⁾。そして、木にしぼりつけた状態のままで、オネ・リアのウイス・ルル (祖霊の座) につるす (写真23参照)。

本来、バナナとプス・ムクは、ウォロ・ファイ村にあるオネ・ウマ・ングア・バブ (祭祀畑の家、6・9・5参照) のウイス・ルル (祖霊の座) につるすのであるが、老朽化していたオネ・ウマ・ングア・バブが倒壊し、つかえなくなってしまったので、オネ・リアにもってこられたのである。

20時すぎ：マリア・ウタが、飯と豚肉 (オネ・リアに保存されていた乾燥肉) のココナツミルク煮を飯カゴ (kidha) とユウガオの椀にもりつける。いつものように、飯と肉の料理がウイス・ルルにならべられ、ヨセブ・ボカが、ウイス・ルルにおかれている石の上に飯と肉の料理をのせてゆく。そして、つぎのように言上する (以下の人名については図7を参照)。

ka ru'é sai.

nitu pa'i wisu lulu ina.

Wanngé Mbété,

Ndori Wanggé,

Wanggé Ndori,

ghélé mai Ema Seké¹⁹⁷⁾,

Ata Ngggaé,

ria béwa.

さあ、お食べください。

ウイス・ルル (祖霊の座) の祖霊たちよ。

ワンゲ・ンベテ、

ンドリ・ワンゲ、

ワンゲ・ンドリ、

エマ・セケ、

アタ・ンガエ、

リア・ベーワ (Woda Wanggé),

<u>ka rapa bou,</u>	
<u>pesa rapa mondo gha ina.</u>	あつまって、お食べください。
<u>pati do ka, ti'i do rué ina.</u>	食べ物をお供えいたします。
<u>gha tau hagé tau soro su'a.</u>	ア竹の掘り棒をよこたえようとしております。
<u>tau leda pa'i muku kobé ina.</u>	同時に、今夜はパイ・ムクもおこないます。
<u>pati do ka, ti'i do ru'é ina.</u>	食べ物をお供えいたします。
<u>tedo tembu, wésa wela.</u>	作物が順調に育ちますように。
<u>gaga bo'o, kéwi aé.</u>	豊作になりますように。
<u>péni ngé, wesi nuwa wé'é.</u>	家畜がふえますように。

いつものように、ヨセブ・ボカとサミュエル・レバは、ウィス・ルルに供えられた飯と肉の料理を食べる。そして、男たちが、居間の中央で食事をおこない、つぎに女たちの食事となる。

儀礼の名称は、パイ・ムク（バナナ夜をあかす）であるが、本当に徹夜で番がおこなわれるわけではない。もっとも、祖霊たちが徹夜で番をすることを考えることはできるが。

6・13・3 ブイ・ムク 儀礼

パイ・ムクがおわると、その翌日には、祭祀畑の火入れにともなうブイ・ムク bui muku（バナナを焼く）とよばれる儀礼がおこなわれる。伐採は、しばらくまえにおわっていたのだが、火入れは、このときになってはじめておこなわれるのである。

1985年1月14日8時：サミュエル・レバ、アントニウス・ウィク（表10参照）が伐採後に放置されていた樹木を祭祀畑の中央部にあつめて、火入れをおこなう。炎がしずまると、オネ・リアから編みカゴにいれてもってこられたバナナとプス・ムク（バナナの花芯）を火のなかになげこむ。

8時37分：焼きあがったバナナの皮をむいて、編みカゴのなかに入れてゆく。それと同時に並行して、アントニウス・ウィクが、鋏をつかって畑の上端と下端の部分を少しほりさげて、カオ・ウィニ kao wini（畑の祭場）をつくる。すでにのべたように、祭祀畑の場合には、畑の上端と下端のそれぞれにカオ・ウィニがもうけられる。

カオ・ウィニをほる作業がおわると、儀礼畑の種まきでつかわれたのとはおなじ大きさの樹皮をむいたヒロハノジアオイの木をカオ・ウィニにたてる。だが、このと

きニジョ・トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）がつかわれることはなかった。

8時41分：バナナが焼きあがり、カオ・ウィニをほる作業（koé kao wini）も終了するが、オネ・リアから、料理やベテルチューイングに必要な品々（ピンロウの実、キンマの果穂、石灰）がもってこられないので祭祀畑にすわってまつ。それというのも、これらのものがオネ・リアからもってこられないと、タバコをすうことも、ベテルチューイングをおこなうこともできないからである。

9時35分：ようやく、オネ・リアからマリア・ウタとマリア・イメルダがやってくる。まず、ベテルチューイングに必要な品々（ピンロウの実、キンマの果穂、石灰）がだされ、男たちは、ベテルチューイングをおこないつつ、タバコをすう。マリア・ウタは、ンボラ・カド（タナ・ワトゥにあたえられた金）の一部をなす金の耳飾りをつけている。

オネ・リアからもってこられた飯と豚肉（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）のココナツミルク煮をユウガオの椀にもりつけ、畑の上端にあるカオ・ウィニに供える。また、編みカゴにはいった焼いたバナナもカオ・ウィニにおかれる。

9時39分：サミュエル・レバが、飯、豚肉のココナツミルク煮、焼きバナナをヒロハノジアオイの木とそのわきの石の上に供える。それから、参加者全員が、カオ・ウィニにあつまり、飯、豚肉のココナツミルク煮、それに焼いたバナナを食べる。

10時：食事がおわり、かえりじたくをはじめる。

6・13・4 祭祀畑のケデ・コレ儀礼

祭祀畑における種まきは、村落共同体における最終の種まきであり、儀礼畑における種まきの場合とおなじく、その前日には、ケデ・コレ kedé kolé、つまり（祭祀畑にまかれる種を）「盛って、据えておく」とよばれる儀礼がおこなわれる。

1985年1月14日20時00分：マリア・ウタによって準備された飯と豚肉（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）のココナツミルク煮が、3つの小さな蓋つきの飯カゴ、ユウガオの椀、飯カゴ、それにヤシ殻の椀にもりつけられる（図39参照）。

20時8分：ヨセブ・ボカが飯と肉のつめられた小さな蓋つきの飯カゴのひとつをもって、ワンゲ・ンベテの遺骨箱が安置されている中二階にのぼる。そして、遺骨箱とそのわきの石の上に飯と肉をおき、つぎのように言上する。

ka ru'é sai.

さあ、お食べください。

Wanggé Mbété ina.

tau kedé kolé uma nggua bapu.

gaga bo' o, kéwi aé.

peni ngé, wesi nuwa.

tedo tembu, wésa wela wé' é.

hoé béu béu, rago béwa béwa,

ulé agé ana hé.

pati do ka, ti' i do ru' é ina.

ina hagé soro su' a.

ワンゲ・ンベテ。

祭祀畑のケデ・コレをおこないます。

豊作になりますように。

家畜がふえますように。

作物が順調に育ちますように。

遠い彼方に追いはらってください、

鳥やスズメを。

食べ物をお供えいたします。

掘り棒をよこたえようとするところです。

20時11分：中二階からおりて、ウイス・ルル（祖霊の座）に供えられている食物を、ウイス・ルルの石と豊穡をもたらすワトゥ・ニパ（蛇石）のはいつている肩かけバッグにのせてゆき（図39参照）、つぎのように言上する。

ka ru' é sai.

nitu pa' i ina.

pati do ka, ti' i do ru' é ina.

tedo tembu, wesa wela.

gaga bo' o, kéwi aé wé' é.

m̄ba sai, gepa gena.

lora sambu, duga dua wé' é.

pati do ka, ti' i do ru' é ina.

ina hagé soro su' a.

さあ、お食べください。

祖霊たちよ。

食べ物をお供えいたします。

作物が順調に育ちますように。

豊作になりますように。

願い事がかないますように。

すべてが成就しますように。

食べ物をお供えいたします。

掘り棒をよこたえようとするところです。

その後、ヨセブ・ボカが供物ののこりを食し、居間の中央で男たちが食事をはじめ。いつものように、女たちの食事は、男たちの食事がおわってから始められる。

飯と肉のはいつた小さな蓋つきの飯カゴが2つのこっているわけであるが、これは、ヨセブ・ボカが帰宅するときに、オネ・リアからもってでられ、ウォロ・レレ村にあるNdori Wanggéの墓（図7，図13）とテボ・ラカ村にあるToko（図7参照）の墓に供えられる。

6・13・5 祭祀畑における播種儀礼

ケデ・コレがおこなわれると、その翌朝、祭祀畑の種まき (tedo uma nggua bapu) おこなわれる。したがって、1985年の場合、祭祀畑の種まきは、1月15日におこなわれたわけであるが、このときの種まきは、ヨセブ・ボカが参加していなかったために、さまざまな点で異例であった。したがって、以下では、1984年におこなわれた祭祀畑における種まきをとりあげることにしたい。

1984年1月23日8時13分：祭祀畑の上端にあるカオ・ウィニ（畑の祭場）に、サトウキビ、アダン、モダマ、セバ・ンガコ séba nggako（学名不明）、レルlélu（学名不明）、ケラkela（学名不明）といった6種類の植物が植えられる。とはいっても前年の種まきのときに植えられ、枯れずに成育をつづけているアダンは、そのまま流用され、樹皮をむいたヒロハノジアオイの木にしても、前年度のものがそのままもちいらる。祭祀畑が新畑であるならば、いうまでもなく、ヒロハノジアオイの木と上記の6種類の植物は、すべてあらたに準備される。

8時14分：8時14分から、9時29分まで、なにもおこなうことができない。それというのも、豚肉（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）のココナツミルク煮をオネ・リアにわすれてきたためである。それをフェロニカ・ウィニがとりにかえる。マリア・ウタ、クリスティナ・パレ、プリプス・ンベテ、ヨセブ・ボカ、サミュエル・レバ（表10参照）は、ベテルチューイングをおこない、また男たちは、タバコも吸いながら、フェロニカ・ウィニがもどってくるのをまつ。

9時30分：フェロニカ・ウィニがもどってきたので、マリア・ウタが、オネ・リアからもってこられた飯—儀礼畑の種まきのときとおなじように、この飯は、アレ・トゥカ・タナ aré tuka tana（土地の子宮の飯）とよばれる—と豚肉のココナツミルク煮をユウガオの椀にもりつけ、それからホーローの皿にもよそう。ホーローの皿によそった飯は供物ではなく、儀礼に参加した者が、のちほど食べるためのものである。

9時35分：図40のように供物などが、祭祀畑の上の方(ghélé)にあるカオ・ウィニにおかれる。そして、ヨセブ・ボカが、飯と豚肉のココナツミルク煮を、ヒロハノジアオイの木、そのわきにおかれている石、オネ・リアからもってこられたワトゥ・ニバ（蛇石）のはいった肩かけバッグの上ののせてゆく。それから、カオ・ウィニに植えられている6種類の植物の葉をちぎりにとって、少量の飯と豚肉とともに種粉にまぜる。マリア・ウタが、オネ・リアから身につけてきたゲウ・ウィニ géwu wini（種粉とまぜる）とよばれる金の耳飾りはずし、種粉の上におく。

9時37分：ヨセブ・ボカが、つぎのように言上する（人名については図7参照）。

<u>ka ru'é sai,</u>	さあ、お食べください、
<u>ghélé mai Wanggé Mbété¹⁹⁸⁾,</u>	ワンゲ・ンベテ、
Ndori Wanggé,	ンドリ・ワンゲ、
<u>ghélé mai babo Ata Ngga'é,</u>	アタ・ンガエ、
Ema Seké,	エマ・セケ、
<u>ka bou, pesa mondo gha ina.</u>	ここにあつまって、お食べください。
<u>gha tau tedo kema</u>	
<u>uma nggua bapu ina.</u>	祭祀畑の種まきをするところです。
<u>pati do ka, ti'i do ru'é.</u>	食べ物をお供えいたします。
<u>gaga di bo'o, kéwi di aé.</u>	豊作になりますように。
<u>peni ngé, wesi nuwa.</u>	家畜がふえますように。
<u>tedo di tembu, wésa di wela wé'é.</u>	作物が順調に育ちますように。
<u>uja di ma'é duna,</u>	雨がたりなかったり、
<u>leja di ma'é paté.</u>	日照りがつづいたりしませんように。
<u>ulé agé hoé béu béu, rabo béwa béwa.</u>	鳥を遠い彼方へ追いはらってください。

ヨセブ・ボカが供物ののこりを、手で4口食べたのち、他の参加者たちがスプーンをつかって、飯と豚肉のココナツミルク煮を食べはじめ。

9時58分：食事がおわり、種まきが始まる。クリスティナ・パレが、アウ竹の先端をとがらせてつくった種まき儀礼専用の掘り棒 (su'a tedo au) をつかって、畑の上端にあるカオ・ウィニに4つの穴をほって種籾をいれる。そして、このカオ・ウィニのすぐ上の場所 (loka somu léa) に数多くの穴をほり、シャロットとショウガをうめる (図40参照)。他の人々は、これとほぼ同時平行して、種籾を祭祀畑の全体にまいてゆき、種籾をまきおわると、つぎにトウモロコシの種をまいてゆく。

10時5分：またたくまに、種まきが終了する。

10時7分：土砂の流出止め (hébé) の下に、それと平行になるように、種まき儀礼専用の掘り棒 (su'a tedo au) をおしこむ (図40参照)。これが、クデ・コレの儀礼において言及されていた「掘り棒をよこたえる」 (soro su'a) であり、こうして、すべての種まきが終了するのである。

このアウ竹でつくられた種まき儀礼専用の掘り棒は、日照りがつづくと、祭祀畑か

らもちだされ、川のなかに沈められる。そうすると、どういうわけか、雨がふりはじめめるのだといわれる。

この日の種まきでは、畑の下端にあるカオ・ウィニ（畑の祭場）の役割が明確にならなかったが、このカオ・ウィニは、パレ・ラカ Paré Lakaの種がまかれる場所として利用される。パレ・ラカとは、すでにのべたように、イネ・パレ（稲の母）の兄弟であるラカLakaと関連づけられる稲であり、作物をさまざまな外敵からまもってくれるのだといわれる。したがって、パレ・ラカの種は、後日、畑の下端にまかれねばならない。

種まきがおこなわれた日の夜、オネ・リアでは、つぎのような儀礼がおこなわれる。

20時00分：サミュエル・レバ（表10参照）が、ウィス・ルルにすわり、クリスティナ・パレが料理した飯と肉を、ウィス・ルル（祖霊の座）の石の上ののせてゆく。祝詞の言上は、きわめてみじかく、また小さな声でおこなわれたので、録音することはできなかった。シモン・センダ（表10、図11参照）が、サミュエル・レバの「供」として、ウィス・ルルに供えられている飯と豚肉のココナツミルク煮を食べる。

6・14 ひきつづく雨期（1月～2月）

ベケ・ロオ beké lo'o（小さなベケ）とよばれる1～2月の季節のはじめには、アングィ・ジョド・ベケ・ロオ angi jodho beké lo'o（ベケ・ロオをまねく風）がふき、例年ならばわずかに雨量が減少し、ベケ・バラ・ブエ beké bara bué（豆を乾燥させるブケ）とよばれる数日間の晴れ間がつづくのだといわれる。

ウォロ・レレ・アー村における1984年1月の雨量は、323 mmであり、2月の雨量は、1月よりもさらに増加しているが、ウォロ・ワルにおける8年間の統計資料から判断するならば、上記のような人々の言葉は、当をえているというべきであろう（表6参照）。とはいっても、ブケ・ロオが、強風（angi ria）をともなった豪雨（uja ria）にみまわれる雨期であることにはかわりはない。

ブケ・ロオにはいると、柑橘類の実が、しだいに大きくなってゆく。ザボン（リオ語名：mudé ria；学名：Citrus maxima）やヘソミカン（リオ語名：mudé mi；学名：Citrus sinensis）が食されるようになるのは、まだ先のことであるが、トウガラシ（horo）や塩とまぜられたライム（リオ語名：mudé telo；学名：Citrus aurantiifolia）が、食卓をかざるようになる。

また、ブケ・ロオには、昨年10月に種をまいたトウモロコシ（jawa dega）が収

穫され、「空腹の季節」(wula lowa)における貴重な食料となる。とはいっても、雨季の悪天候がわざわざいし、さほどの収穫量は期待できない。

第 7 章 農 耕 儀 礼 の 解 釈

7・1 予備的考察

前章で記述された農耕儀礼の解釈へとすすんでゆくまえに、いくつかの予備的な考察をおこなっておくことにしたい。

山下の言葉をかりるならば、儀礼は、「多次元的に構成された複雑な全体」[山下 1988:148] であり、その全体を一挙にとりあげることは不可能に近い。したがって、儀礼をいくつかの要素に分解することが必要になってくるわけであるが、リオ族の社会には、ンデンプ族のチジキジル (chijikijilu) に相当するような、儀礼の構成要素に関する抽象的な概念がみられない¹⁹⁹⁾。しかしながら、たとえ明確に概念化されていなくても、儀礼をいくつかの構成要素に分解することはできるはずである。なぜならば、リオ族の人々は、儀礼を描写する場合、最初に a をおこない、つぎに b をおこない、最後に c をおこなうといった具合に、儀礼をいくつかのプロットにわけて語るばかりでなく、儀礼に必要とされるさまざまな舞台装置を列挙することができるからである²⁰⁰⁾。

すでにのべたように、農耕儀礼は、首長（村落共同体の長）やトゥカ（ウェワール首長を代表者とする父系リネージュールの下位分節体）の代表者によって主催される儀礼と、それ以外の儀礼に分類される。そして、前者の儀礼には、a) 飯を炊き (tabha aré) , b) 菜を料理し (nasu uta), c) 祖霊に飯と副菜を供え (kuwi roé), d) 祖霊に祝詞を言上し (méa nosi) , e) 儀礼に参加した者が飯と菜を食べる (kaあるいは pesa) といった、5つの儀礼要素がふくまれている。だが、これらの儀礼要素は、農耕儀礼が2つの種類に区分されることを明確に認識するならば、解釈の対象から除外することができるはずである。なぜならば、この5つの儀礼要素は、首長やトゥカの代表者によって主催される個々の儀礼を特徴づける要素ではないからである。ただし、ベサ・ウタ、ミー・アレ、ンバマ・カー・コエ、ンバマ・カー・ウェサといった儀礼のように、「食べる」ことが儀礼の中心的な構成要素になっている場合、cとeを解釈の対象から除外することはできない。なぜならば、cとeを解釈の対象から除外することは、儀礼の中心的な要素を捨象することになるからである²⁰¹⁾。

農耕儀礼では、特定の目的を達成するための手段として、呪文 (nijo) がもちいられる。しかしながら、呪文は謎のような言葉にみちており、とりわけイネ inéとよば

れるキー・ターム（前章では、このイネを「源」と翻訳した）を有意的にすることは困難である。つまり、筆者がリオ族の文化について知っている手もちの知識を利用しただけでは、呪文の内容を有意的にする仮説的文脈を思えがくことは不可能に近いのである。想像をたくましくするならば、事情は、リオ族の人々にとってもおなじであり、呪文のもつ効力は、有意性を確立することが困難であることに由来するのかもしれない。したがって、以下では、呪文の内容を解釈するのではなく、呪文の使用される目的を解釈の対象としてさだめることにする。

以下では、前章で記述された農耕儀礼を順次とりあげ、その構成要素を解釈する試みが展開される。解釈の対象としてとりあげられる要素のリストは、できるだけ網羅的であることを理想とするが、さまざまな理由から、この理想を実現できない場合があることを、ここではっきりとのべておくことにしたい。

7・2 ピレ・ウマ儀礼

儀礼要素：

- a) 作物の大敵である野ネズミの肉を、カオ・ウィニ（畑の祭場）に供え、コブミカンでこする。
- b) アエ・フェオ（ククイノキの実を口のなかでドロドロになるまでかんで水とまぜた白い液体）が、カオ・ウィニ（畑の祭場）から畑にまかれる。
- c) 稲がじょうぶに育つように、ニジョ・イネ・パレ（稲の母の呪文）を米粒にささやき、成育しつつある稲の根本にうめる。
- d) 4晩のあいだ、畑への立ち入りが禁止される。

ピレ・ウマ（畑の禁忌）は、種まき後におこなわれる最初の儀礼であり、ピレ・ウマがおこなわれるころ、畑では、稲をはじめとするさまざまな作物が土中から芽をだし、生長をつづけている。だが、畑はたんなる畑ではなく、作物はたんなる作物なのではない。開墾後の畑は、ブガ・ラカ・ゲレ・ライ（畑の上端までの女陰）とよばれ、その地下は、トゥカ・タナ（土地の子宮）とよばれる（4・2参照）。そして、そこから芽ばえてくる作物は、女性にほかならない（3・5参照）。

これらの知識を材料とするならば、タナ・ワトゥ（土地・土地神）が作物を出産するイメージを思えがくことは、さして困難ではないといえるが、畑におけるアエ・フェオの散布（bの儀礼要素）と畑への4晩の立入禁止（dの儀礼要素）を有意的にするのは、このようなイメージ（仮説的文脈）だといえる。なぜならば、出産がおわ

り、付着している産血が水で洗い流されると、新生児は、アエ・フェオをぬりこめられ (rio remo no'o aé féo) たうえで、母とともに、少なくとも4晩のあいだ(家のなかに)隔離された状態におかれるからである。

新生児が少なくとも4晩のあいだ隔離された状態におかれるのは、新生児がきわめて脆弱な存在だと考えられているからである。新生児は、噂される (dagu) だけでも落ちつかなくなり、夜泣きをはじめののだといわれる²⁰²⁾。また、その靈魂(maé)は、身体から遊離しやすく²⁰³⁾、妖術者 (ata polo) の攻撃を受けると、ひとたまりもなく死んでしまうのだとされる。この脆弱な存在を保護するのは、父の役割であり、父は、となり近所の人々とともに、妖術者からの攻撃にそなえて4晩のあいだ徹夜で番をし (pa'i kobé)、来客があると「他所にいて子供の噂をしないよう」 (ma'é dagu leka ata réwo) に注意をうながす。

作物の場合、これとおなじような役割をはたすのが、ポロ・リア polo ria (大妖術者) とよばれる存在である。現在では、カトリック教会からの強い指導のために²⁰⁴⁾、ほとんどみかけなくなってしまうが、過去においては、ちょうどピレ・ウマがおこなわれるころ (もしくは同時に)、サガ・ポロ・リア saga polo ria (大妖術者のよりしろ) —アウ竹の上に楕円形に切ったバナナの樹皮 (hoko muku) をのせたもの—とよばれるものを畑の四隅にたて、その上に肉と飯を供えて、ウィウィ・リウ・レマ・ンガス wiwi riwu, lema ngasu (千の口、百の舌) からの保護をポロ・リアに願ったのであった。ウィウィ・リウ・ルマ・ンガスとは、鳥獣や害虫などによって作物が被害をうけることや、噂の対象にされるために²⁰⁵⁾、作物のできが悪くなってしまうことを意味する。

この作物の保護者としてのポロ・リアについて、人々は、くわしい知識をほとんどもちあわせていない。だが、ポロ・リアが作物に対して父のような役割をはたすこと、サガ・ポロ・リアの材料としてウラ・レジャのよりしろであるアウ竹 (5・3・2参照) がもちられること、そして、のほどのべるように、作物の成長がウラ・レジャ (天空神) とタナ・ワトゥ (土地神) との性的交合の結実として解釈されることなどを考えあわせるならば、ポロ・リアがウラ・レジャと同一の存在として思いえがかれる可能性はきわめて高いといえる。

そうであるならば、コブミカンを作物の大敵である野ネズミ (の肉) にこすりつける行為 (aの儀礼要素) は、サガ・ポロ・リアをたてる行為とおなじような目的をもつ行為として解釈されることになろう。なぜならば、「コブミカンの葉」とよばれる昆虫を追いはらう呪文のなかで、「コブミカンの葉」の「源」 (iné) は、ポロ・リア

にもとめられているばかりでなく（6・9・3参照）、のちほどのべるように、コブミカン、アウ竹とおなじようなウラ・レジャのよりしろだといえるからである。

以上のような論述からあきらかなように、a, b, dの儀礼要素を有意的にする文脈において、作物は、新生児にもひとしい脆弱な存在として思いえがかれることになるわけであるが、cの儀礼要素（稲がじょうぶに育つように、ニジョ・イネ・パレとよばれる呪文をとる）を有意的にする文脈も、おそらくは、これとおなじような内容をもつと考えられる。それというのも、このような文脈と結合されることによって始めて、作物がじょうぶに育つように、ニジョ・イネ・パレ（稲の母の呪文）をとる必要がない理由があきらかになるからである²⁰⁶）。

7・3 ペサ・ウタ 儀礼

儀礼要素：

a) ンボラ・カド（土地神にあたえられた金）を身につけた女性が、野菜（ウタ）を収穫してくる。だが、この儀礼的な収穫にさきだつて野菜を食べた者には、ベラ・クラ、イア・シサとよばれる、落雷による突然の死がおとずれる。

b) 収穫された「野菜を食べる」（ペサ）。

c) 野菜とともに、テラ（種まきのときにのこった種籾を炊いた飯）を食べる。

すでにのべたように、野菜がイネ・パレ（稲の母）の身体から発生したという神話は、かなり一般的に知られている。また、食べるという行為と性的な行為とのあいだには、つぎにのべるような関連がある。

女性と性的な関係をもつことの婉曲語法として、ペサ pesa（野菜や肉などの副菜を食べる）あるいはカー ka（飯をはじめとする主食や果物などを食べる）といった動詞がもちいられ、また、これと呼応するかのようには、ウタ uta（野菜）、ジャワ jawa（トウモロコシ）、パレ paré（稲）、ロロ lolo（モロコシ）、ベシ bési（カボチャ）、ティム timu（キュウリ）、ソム somu（ジャロット）、スング sunga（ニンニク）などといった作物の名前や²⁰⁷）、パウ pau（マンゴー）、ムク muku（バナナ）などといった果物の名前が、女性の一般的な名前としてもちいられている。したがって、ペサ・ウタ pesa utaという表現は、「野菜を食べる」という意味でもちいられるばかりでなく、「ウタという名前の女性と性的な関係をもつ」ことをも意味するのである²⁰⁸）。

こうした一連の知識を文脈としてもちいるならば、bの儀礼要素は、女性としての作物と性的な関係をもつこととして解釈されることになるだろう。

だが、このような解釈は、野菜が女性や子供によっても食されるという事実とまっこうから矛盾するように思われる。しかしながら、例外的な文脈をのぞき、食べるという行為において主役を演ずるのは、男たち（そのなかには、生者の食事にさきだっ食物の供えられる男性祖先がふくまれている）であることに注意をはらう必要がある。つまり、女と子供の食事は、男たちの食事が終了した時点ではじまるのであり、かれらは、男たちの食事でのこされたものを食べるのである。

リオ族（リセ地域）の社会では、女性の母に、婚資（weli ngawu）として金の装飾品を支払うことによってはじめて、男女間の性関係は合法的なものになる。婚資の支払いをともしない性的関係は、すべてペラ・パニ péla pani（非合法的な性関係の総称であり、近親相姦や強姦をふくむ）とみなされ、ペラ・パニをおかした男性には、女性側の関係者への金品の支払いをふくむ処罰が課される（2・7，2・10参照）。

こうした一連の知識と結合されるならば、aの儀礼要素は、つぎのように解釈されることになる。すなわち、落雷による突然の死は、正当な手続きをふまずに、女性としての作物と関係した者にくだされる、ウラ・レジャ（天空神）もしくはウラ・レジャと同一視されるポロ・リアからの処罰として解釈され、ンボラ・カドがタナ・ワトゥにあたえられた金であること（5・3・2参照）や、タナ・ワトゥと作物が母と娘の関係にあること（ピレ・ウマを解釈することによって構成されるイメージ，7・2参照）を考えあわせるならば、ンボラ・カドを身につけた女性による野菜の収穫は、母（タナ・ワトゥ）が娘（作物）を婚家にみちびいてくる行為として解釈されることになる。

こうして、プサ・ウタとともに新耕作年度における作物の収穫がはじまるわけであるが、それにともなって、収穫されつつある作物の種は存在理由をうしなう。上記のcの儀礼要素は、このように理解しておくのがもっとも適当であるように思われる。

7・4 儀礼畑のピグ儀礼とトゥー・マエ・パレ儀礼

稲刈りにともなうピグ（つかまえる）とよばれる儀礼は、稲刈りの初日におこなわれる儀礼（ピグ）と最終日におこなわれる儀礼（トゥー・マエ・パレ）からなりたっているが、以下では、この2つの儀礼を一括してのべることにしたい。

儀礼要素：

- a) ンゴル・ングレーー収穫物がトゥカ・タナ（土地の子宮）にとりこまれるために、その量が少なくなってしまうことーがおこらないように、ニジョ・

トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）を米粒にささやきかけ、それを畑の祭場、出作り小屋（出作り小屋は、食事や休息の場であるばかりでなく、脱穀をおこなったり、作物を一時的に保管しておく場所としても利用される）の床下、それに穀物倉の床下にうめる。

- b) 収穫された稲が、フェンゲ・レエ（盗みぐいを常習とする精霊）に盗まれないように、ニジョ・ポケ・フェンゲ・レエ（フェンゲ・レエを追いはらうための呪文）をつかって、フェンゲ・レエを追いはらう。
- c) 4つの稲穂を女性の毛髪でたばね、編みカゴのなかにたおしいれ、その上に刈りとった稲穂をつめてゆく。
- d) 収穫した稲を穀物倉にはこんでゆくとき、パレ・ライ・アエ（水をはこびさる米）とよばれる米を川になげいれ、稲が流れさってしまわないようにする。
- e) 稲刈りの最終日に、カオ・ウィニ（畑の祭場）で4つの稲穂を女性の毛髪でしばることによって稲の靈魂をとらえる。そして、それをトゥモロコシの皮や布製の袋でつつんだうえで、アウ竹にしばりつける。
- f) 稲の靈魂を女性の衣服につつんで穀物倉にはこんでゆく。

2・7および2・10でのべたように、男性は、女性の母に婚資を支払うことによつてのみ、女性と性的な関係をもつことが可能になる。しかしながら、そうなったとしても、女性の両親（とりわけ母親）は、娘を手放すことをいやがり、そのために、娘は、しばらくのあいだ親もとにとどまる。したがって、夫は、夜は妻の実家にゆき、翌朝は自分の家にかえってくるという生活（*dengé*）をしいられることになる。そして、過去においては、初産が親もとでおこなわれることもまれではなかった。

これと呼応するかのようには、作物を代表する存在である稲は、ペサ・ウタの終了後に、パレ・ベトゥ（直訳：妊娠；意訳：穂ばらみ）の時期をむかえる。そして、稲穂は、稲の子供のようにあつかわれ、稲穂をつつんでいる止葉は、ロパ（産着）とよばれる。また、籾殻のなかに炭水化物をふくんだ白い水がたまってゆくことは、アエ・スス・ダマ（直訳：母乳がはいる；意訳：登熟）と表現される（3・5参照）。これにくわえ、稲のまわりには、その母であるタナ・ワトゥ、父のような役割をはたすポロ・リア（ウラ・レジャ）、それに稲の兄弟と関連づけられるパレ・ラカ（3・4参照）などがある。

このような一連の知識を材料とするならば、妊娠と出産をへた女性が、親もとにとどまっているイメージを構成することは、さして困難ではないといえるが、aの儀礼要素を有意的にするのは、おそらく、このような仮説的文脈だと考えられる。なぜな

らば、こうした仮説的文脈と結合されることによって始めて、ペサ・ウタが終了しているにもかかわらず、ニジョ・トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）をつかってンゴル・ングレ（収穫物が「土地の子宮」にとりこまれるために、収穫量が少なくなることをふせがなければならない理由があきらかになるからである。

だが、ニジョ・トゥカ・タナをつかって、稲をタナ・ワトゥからひきはなすならば、稲は、庇護者のもとをはなれることになる。bとdの儀礼要素を有意的にするのは、このような仮説的文脈だと考えられる。それというのも、このような仮説的文脈と結合されることで、フェング・レエ（盗みぐいを常習とする精霊）を追いはらい、稲が流れさってしまわないように、パレ・ライ・アエを川になげいれなければならない必然性があきらかになるからである。

ピグにおける稲刈り (keti) そのものは、通常の稲刈りとことなっているわけではない（6・6・3参照）。しかしながら、ピグでは、女性の髪の毛でしばった4つの稲穂を、編みカゴにたおしいれたうえで（cの儀礼要素）、稲刈りがはじめられる。

すでにのべたように、稲の靈魂は、幼児や女性の靈魂とおなじように、身体から遊離しやすいのだといわれる（3・5参照）。また、髪の毛をしばったり、からみあった状態にしておくならば、頭にやどる靈魂がひよめき (wuwu) をとおしてぬけでのを防ぐことができるという知識も一般的に知られている。

これらの知識と結合されるならば、cの儀礼行為は、稲の靈魂をとらえる行為として解釈されることになるが、このような解釈は、eの儀礼要素——稲刈りの最終日に、カオ・ウィニ（畑の祭場）で4つの稲穂を女性の毛髪でしばり、稲の靈魂をとらえる——によって支持されるというべきであろう。なぜならば、eの儀礼要素は、實際上、cの儀礼要素とおなじだからである²⁰⁹⁾。

fの儀礼要素では、稲の靈魂が女性の衣服でつまれ、穀物倉へはこんでいかれるわけであるが、この儀礼要素を有意的にするのは容易である。それというのも、作物が女性であることを考えるならば、fの儀礼要素は、作物を女性として処遇する当然の方法だといえるからである²¹⁰⁾。

7・5 ンバマ儀礼の告知（レラ・ンバマ）

ンバマ（ンバマ・カー・コエ、ンバマ・カー・ウェサ）のまえには、レラ・ンバマとよばれる儀礼がおこなわれる。この儀礼は、ンバマが6日後におこなわれることを、ウェワの祖先、タナ・ワトゥ、村落共同体の住民に告知する儀礼であり、そのなかに

は、とりたてて解釈すべき儀礼要素はふくまれていないように思われる。

レラ・ンバマでは、墓や遺骨箱に米がまかれ、ベテルチューイングをおこなうためのピンロウの実、キンマの果穂、それに石灰が供えられるが、これは、儀礼がおこなわれることを祖先や神々につたえるための、ごく一般的な方法である。

7・6 ミー・アレ儀礼

儀礼要素：

- a) 儀礼畑から収穫され、穀物倉に保管されていた新米を炊いて食べる。この新米は、通常の稲刈りによって収穫されたものであり、ピグによって収穫された米のミー・アレは、ポオの直前になってからおこなわれる。
- b) ミー・アレをおこなうことによって、それまで食べることの禁止されていた新米を食べることが可能になる。

なお、ここでミー・アレ（米を甘くする）のアレ aréという言葉に説明をくわえておくと、パレparé（稲）、パレ・インparé isi（米）、アレ aré（飯）の区別は、日本語の稲、米、飯の区別よりもはるかにゆるやかであり、日常的な会話表現では、この三者は、すべてアレaréという言葉で表現される場合が多い。

ミー・アレの儀礼についても、ベサ・ウタの儀礼とおなじような解釈（7・3参照）をおこなうことが可能である。なぜならば、女性と性的な関係をもつことは、しばしばカーka（飯をはじめとする主食や果物を食べる）と表現されるばかりでなく、パレparéは、女性の名前としてごく一般的だからである。

これにくわえ、リオ族の社会には、女性を稲にたとえたり、稲を女性にたとえたりする表現が数多くみられる。たとえば、アナ・ワウォ・パレana wawo paré（稲の上の子）という表現は、稲としての女性にむらがり、それをついばんで生活するアナ・ヘーana hé（スズメ）にもたムコ養子のことを意味し、パア・ファイ・カウ pa'a fai kau（おまえの妻をつけている）という表現は、食事のときに口のまわりに飯粒をつけていることを意味する。

また、ミー・アレにおいても、ベサ・ウタの場合とおなじく、バイ・ミー、ベラ・ングサba'i mi, bela ngesa（苦きは甘く、渋きは旨くなる）という儀礼言語で、食物とかかわる禁忌の解消が表現されるが、バイ（苦い）が男性の名前として一般的であり、ミー（甘い）が女性の名前として一般的であることは、上記のような解釈と関連づけてみるならば、きわめて興味ぶかい事実だといえる。

だが、飯を食べるという行為は、べつなかたちでも解釈することができる。稲の生長過程には、炭水化物をふくむ白い水が籾殻のなかにたまってゆく時期があり、この液体は母乳 (aé susu) にたとえられる (3・5参照)。したがって、米は、ある意味では母乳が固まったものなのである。そして、タナ・ワトゥは、作物の恵みをあたえ、人間を養育する存在なのだといわれる (4・2参照)。そうであるならば、母乳としての米を人間にあたえるタナ・ワトゥは、母のような存在であり、人間は、タナ・ワトゥからの授乳をうける子供のような存在だということになる²¹¹⁾。

このようなタナ・ワトゥのイメージと、妻の与え手としてのタナ・ワトゥのイメージは、けっして矛盾するものではない。なぜならば、リオ族の社会では、妻の与え手はイネ・アメ iné amé (母・父) とよばれ、妻の受け手はアナ・エンブ ana embu (子・孫) とよばれるからである²¹²⁾。また、これと呼応するかのように、妻の母は、娘の夫に言及するときに、かれを「赤ん坊」 (bengé) とよぶ²¹³⁾。

7・7 祭祀畑のピレ・ウマ儀礼

旧畑の儀礼体系における祭祀畑のベサ・ウタは、ンバマ・カー・コエとよばれる儀礼のなかでおこなわれる。そのために、ンバマ・カー・コエのまえには、祭祀畑を対象とするピレ・ウマがおこなわれる。だが、その内容は、儀礼畑を対象とするピレ・ウマとほとんどおなじである。したがって、ここであらためて祭祀畑のピレ・ウマをとりあげ、その儀礼要素を解釈する必要はないと考えられる。

7・8 ンバマ儀礼 (ンバマ・カー・コエ)

儀礼要素：

- a) ンボラ・カド (タナ・ワトゥにあたえられた金) を身につけたロウオ・コレ人の女 (マリア・ウタ) が祭祀畑から野菜を収穫してくる。
- b) ンボラ・カドを身につけたロウオ・コレ人の女がポド・プウ (根本の釜) で炊いた飯を男たちが死の恐怖を感じながら食べる。
- c) 飯とともに、肉の料理 (ホロ・ングタ) が食される。
- d) 肉の料理とポド・プウ (根本の釜) とはべつの釜で炊かれた飯が、タナ・ワトゥ (土地神), ウラ・レジャ (天空神), イネ・レケ (フローレス島の東端からやってくる大妖術者) に供えられる。

- e) デラとよばれる奇声でンバマ・リア（大きなンバマ）が終了する。
- f) 大型の野ネズミが犠牲にされ、その肉が食される。
- g) 祭祀畑から収穫された野菜とともにテラ（祭祀畑の種まきのときにのこった種籾）を炊いた飯が食される。
- h) ンバマ・ロオ（小さなンバマ）になってはじめて、プリプス・ンベテの飯と肉の料理がウイス・ルル（祖霊の座）に供えられる。
- i) オネ・リアによびいれられた子供たちが、ンバマ・リアのときにのこしておかれた飯と肉の料理（ニワトリのつま先）を食べる。
- j) ラシ氏族と奴隷層以外の者は、オネ・リアではなく、オネ・アレ・ピレ（飯の禁忌の家）とよばれる家で飯と肉を料理して食べる。

ンバマ・カー・コエの a と g の儀礼要素は、ペサ・ウタにおける a, b, c の儀礼要素（7・3参照）とおなじであり、ンバマ・カー・コエは、別名ンバマ・ペサ・ウタ mbama pesa uta（ペサ・ウタのンバマ）ともよばれる。そうであるならば、ンバマ・カー・コエは、祭祀畑のペサ・ウタをかねた儀礼なのだといえよう。しかしながら、ンバマ・カー・コエとペサ・ウタを同一視することはできない。なぜならば、ンバマ・カー・コエには、ペサ・ウタにはみられない、数多くの儀礼要素がふくまれているからである。

ンバマ・カー・コエがおこなわれるのは、野菜の収穫が開始されてからほぼ4箇月がすぎた7月の初旬であり、畑の野菜類はあらかじめ消費され、野菜の季節（wula uta aé）はおわりに近づいている。そして、ンバマ・カー・コエは、野菜の収穫にともなう最後の儀礼になっている。

このような状況と野菜が女性であることとをむすびあわせるならば、野菜の「死」を思いえがくことは、さして困難ではないといえるが、ンバマ・カー・コエにおける b, c, d, e を有意的にするのは、おそらく、このような仮説的文脈だと考えられる。それというのも、これとおなじような儀礼要素は、一連の葬送儀礼をしめくくるケレ kélé とよばれる儀礼にもふくまれているからである。

この儀礼において、妻の受け手（死者の子や孫）は、妻の与え手集団を代表する女性（死者の子をエゴとするならば、「母方オジ」の妻）が料理した飯と肉を、ムトゥ山（Kéli Mutu）——ムトゥ山は、別名、ヌア・リア nua ria（大きな村）ともよばれ、死者の靈魂があつまる「あの世」とみなされている——にむかう死者の靈魂とともに食べる。

この食事において、妻の受け手は、極度の緊張をしいられることになる。なぜなら

ば、飯にむせた者には、ほどなく死がおとずれるのだと信じられているからである。この死の恐怖をともなう食事は、ホエ・マヌ hoé manu (ニワトリを追いはらう) とよばれる儀礼行為によって終了する。つまり、死者が男性の場合には、雄のニワトリを、死者が女性の場合には、雌のニワトリを準備して(注50参照)、それをデラ(eの儀礼要素)にもいた奇声で追いはらうのである。また、ケレでは、妻の受け手が飯と肉の料理を準備し、妻の与え手をもてなすこともおこなわれる²¹⁴⁾。

しかしながら、ンバマ・カー・コエでは、ケレではつかわれることのない大型の野ネズミが犠牲にされる(fの儀礼要素)。そこで考えてみなければならないのは、祭祀畑における作物の生育状況である。ンバマ・カー・コエがおこなわれるころ、祭祀畑の野菜は、害獣や害虫によって食いつくされており、祭祀畑からは、何も収穫することができない。だが、ンバマ・カー・コエでは、正当な方法によって野菜を収穫した者が、死の宣告におびえるのである。そうであるならば、強力な歯と爪をもち、害獣のなかの害獣ともいえる大型の野ネズミが、ンバマ・カー・コエにおいて犠牲にされるのは当然だといえよう。

以上のような儀礼要素のほかに、ンバマ・カー・コエには、h, i, jといった儀礼要素がふくまれているが、これらの儀礼要素は、飯の共食をとおしてウェワの成員とロウォ・コレ人の後継者であるプリプス・ンベテ(2・6参照)、扶養者と被扶養者、ラシ氏族の成員とそれ以外の者とを区分する儀礼要素のように思われる。このような解釈については、再考の余地もあるが、ここではとりあえず、上記のような区分が、かならずしも絶対的なものではないことを指摘しておくことにしたい。

ロウォ・コレ人の後継者であるプリプス・ンベテの飯と肉の料理は、ンバマ・ロオにおいて釜と鍋からだされ、ウイス・ルル(祖霊の座)にもってこられる(hの儀礼要素)。したがって、プリプス・ンベテの飯と肉の料理は、他の飯や肉の料理とまぜあわされることはないわけであるが、プリプス・ンベテは、後者の飯と肉の料理を食べるばかりでなく、ユウガオの壺にはいつていた飯や肉の料理を蓋つきの飯カゴに入れてもちかえりもする。これにくわえ、プリプス・ンベテの飯と肉の料理は、ウイス・ルルに供えられたあと、ウェワの成員によっても食されるのである。

また、iの儀礼要素(ンバマ・ロオ)では、ンバマ・リアに参加することのできない子供たちに、飯と肉の料理(ニワトリのつま先)があたえられる。だが、この飯と肉の料理は、子供たちのためにンバマ・リアにおいてのこしておかれたものであることにくわえ、子供たちは、数年後にはンバマ・リアに参加するようになるという事実にも注意をはらう必要がある。

そして、jの儀礼要素では、ラシ氏族（と奴隷層）以外の者が、オネ・リアにおける共食から排除されるわけであるが、かれらは、けっしてンバマ・カー・コエの儀礼から排除されているわけではない。なぜならば、かれらにも、オネ・リアに肉をもってくる義務が課されており、また、オネ・アレ・ピレで炊かれる米は、ウエワの代表者であるヤコブ・ンドリ・ワンゲが提供するからである。

7・9 ンバマ儀礼（ンバマ・カー・ウエサ）

構成要素：

- a) ロウォ・コレ人の後継者であるプリプス・ンベテが斧をもって祭祀畑にゆき、アエ・フェオ（ククイノキの実と水を混ぜた白い液体）を散布する。
- b) 4晩のあいだ、祭祀畑への立ち入りが禁止される。
- c) ンボラ・カド（タナ・ワトゥにあたえられた金）を身につけたロウォ・コレ人の女（マリア・ウタ）がポド・プウ（根本の釜）で炊いた飯を、男たちが死の恐怖を感じながら食べる。
- d) 飯とともに、肉の料理（ホロ・ングタ）が食される。
- e) 肉の料理とポド・プウ（根本の釜）とはべつの釜で炊かれた飯が、タナ・ワトゥ、ウラ・レジャ、イネ・レケに供えられる。
- f) デラとよばれる奇声でンバマ・リア（大きなンバマ）が終了する。
- g) 大型の野ネズミが犠牲にされ、その肉が食される。
- h) ンバマ・ロオ（小さなンバマ）になってはじめて、プリプス・ンベテの飯と肉の料理がウィス・ルル（祖霊の座）に供えられる。
- i) オネ・リアによびいれられた子供たちが、ンバマ・リアでのこしておかれた飯と肉の料理（ニワトリのつま先）を食べる。
- j) ラシ氏族以外のものが、オネ・アレ・ピレにおいて肉を料理し、飯を炊いて食べる。

ンバマ・カー・ウエサは、前節（7・8）においてとりあげたンバマ・カー・コエと数多くの儀礼要素を共有しており、ンバマ・カー・ウエサのc, d, e, f, g, h, i, jの儀礼要素は、ンバマ・カー・コエのb, c, d, e, f, h, i, jの儀礼要素とまったくおなじである。そして、これらの儀礼要素を有意的にする文脈も、きわめて類似しているように思われる。なぜならば、ンバマ・カー・ウエサがおこなわれるのは、畑の野菜類があらかた収穫され、米もまたすでにかなりの量が消費され

た8月の中旬から下旬にかけてであり、祭祀畑の稲は、このころすでに鳥獣や害虫によって食いあらされているからである。したがって、ンバマ・カー・ウェサにおける上記のような儀礼要素は、ンバマ・カー・コエがおこなわれる年（新畑の儀礼体系）であるならば、稲を対象とするケレとして解釈されようし、ンバマ・カー・コエがおこなわれない年（旧畑の儀礼体系）であるならば、野菜をふくむ作物を対象とするケレとして解釈されることになろう。

しかしながら、ンバマ・カー・ウェサには、ンバマ・カー・コエにはみられない儀礼要素がふくまれている。つまり、ンバマ・カー・ウェサでは、アエ・フェオが散布され（aの儀礼要素）、その後4晩のあいだ、祭祀畑への立ち入りが禁止される（bの儀礼要素）のである。この2つの儀礼要素を有意的にする文脈は、ピレ・ウマにおけるアエ・フェオの散布と4晩の立入禁止を有意的にする文脈とおなじ内容をもっていると考えられる。なぜならば、葬送儀礼の過程には、死を再生の出発点として思いえがかせるような儀礼行為や表現が数多くふくまれているからである（なお、ンバマ・カー・ウェサでは、アエ・フェオを畑にまきにゆくときに斧がもっていかれるが、この儀礼要素については、のちほどのべることにしたい）。

たとえば、遺体は、埋葬にさいして赤子のように「手足をちぢめた姿」（kuru ku-dhu）にされたうえで、トゥカ・タナ（直訳：土地の子宮；意訳：地下）のなかに埋葬される。そして、このことは、しばしばキタ・ワロ・レカ・タナ kita walo leka tana（直訳：われわれは土地へもどる；意訳：われわれは死ぬと、土地に帰還する）と表現される。だが、死が再生の出発点であることをより鮮明に思いえがかせるのは、ナイ・レカ・トゥカ・イネ・カイ nai leka tuka iné kai（母の子宮にはいった）という表現であり（1・3・2参照）、これはケレの儀礼が終了した死者に適用される。

それとともに、ここでもうひとつ指摘しておきたいのは、葬送儀礼には、ウラ・レジャ（天空神）が死と再生の過程にふかく関与していることを暗示する表現や儀礼行為が数多くふくまれていることである。

ウラ・レジャは、死が間近にせまった状況において意識されはじめ、危篤状態にある者は、すでにウラ・レジャによって「しっかりと抱かれている」（gao negi）のだといわれる。したがって、危篤状態にある者をすくうには、オネ・リアにおいてトワ・リマ・ドゥア towa lima du'a（天空神の手をほどく）もしくはソーレ・テボ soré tebo（直訳：身体を交換する；意訳：身代わりをさしだす）とよばれる儀礼がおこなわれる。

過去において、遺体は、埋葬されるまえに少なくとも4晩のあいだ家におかれてい

たといわれるが、死肉にうえた妖術者が遺体をうばったり、犬などが遺体からしたたりおちる屍汁 (nga) をなめたりしないように²¹⁵⁾、床下の空間 (luwu) は、遺体が家のなかにおかれているあいだ、コブミカンの枝 (ngga'a mudé mbangga) でかこわれたのであった。このような死者とコブミカンの関係が、ピレ・ウマにおける作物とコブミカンの関係と酷似していることはいうまでもないであろう。

また、埋葬をおこなうときには、ウラ・レジャのよりしろであるアウ竹でつくったアル・アウ alu au とよばれる掘り棒で、妻の与え手の代表者が、墓掘りの作業をはじめ (paki tana, deta watu) ことがならわしになっている。

そして、ケレの饗礼では、妻の与え手の代表者が、タカ・アル taka alu (斧・アウ竹の掘り棒) とよばれるアウ竹の掘り棒 (alu au) とコブミカンの枝 (ngga'a mudé mbangga) を、リセ地域の西方にそびえるムトゥ山 (Kéli Mutu) の方角 (図2参照) になげすてるが、それにともなって、死者の靈魂は、ムトゥ山ーームトゥ山は、別名、ヌア・リア nua ria (大きな村) とよばれ、死者の靈魂があつまる「あの世」とみなされているーをめざして出発するのだといわれる。死者の靈魂は、こうして「母の子宮にはいる」わけであるが、このことは、コル・ノオ・ウラ、モル・ノオ・レジャ kolu no'o wula, molu no'o leja (ウラ=月とともに土に埋まり、レジャ=太陽とともに地に没する) とも表現される。したがって、死者は、葬送饗礼の最終段階にいたるまで、ウラ・レジャ (天空神) の手のなかにあるのであり、コブミカンの枝は、アウ竹とおなじような役割をはたすウラ・レジャのよりしろなのだということができる。

7・10 ミー・アエ饗礼

饗礼要素：

- a) オネ・ウマ・ングア・バブ (祭祀畑の家) のウイス・ルル (祖靈の座) に、翌朝の祭祀畑のピグでつかわれる編みカゴがおかれ、そのなかに、アウ竹でつくった稲刈り用のナイフが入れられる。
- b) ンバマ (ンバマ・カー・ウェサ) のときにのこしておかれた大型の野ネズミの肉が食される。
- c) ミー・アエにいたるまでロウォ・コレ人の女 (とその助手たち) がまもってきたウウィ uwi, モディ modi, ンデロ ndelo といった各種のヤムイモを食べる禁忌がとける。

ミー・アレ儀礼との関連でのべたように、ミー（甘い）という形容詞には、「食物にかかわる禁忌がとける」という含意がある（7・6参照）。そうであるならば、ミー・アエ（水を甘くする）とよばれる儀礼の中心的な要素は、cの儀礼要素だということになる。

すでにのべたように、ヤムイモは、イネ・パレ（稲の母）と関連づけられることのない作物のひとつであった（3・4参照）。そして、作物の起源神話では、オンドとよばれるヤムイモがイネ・パレ（稲の母）の殺される以前からすでに存在していたことが、はっきりと語られもする（3・2参照）。だが、ヤムイモは、女性と無関係なものとしてよりも、男性と密接な関係をもつ食物として特徴づける必要があるように思われる。以下のような知識は、このことを明確に示唆している²¹⁶⁾。

リセ地域の人々は、作物を盗人からまもるために、ルウru'uとよばれる呪術をもちいる。ルウのかけられている作物を盗むと、盗人には、なんらかの災いがもたらされるのだといわれるが、災いの内容は、ルウの種類によってことなる。ルウには数十もの種類があるが、この文脈で注目されるのは、ルウ・ウウィru'u uwi（ヤムイモのルウ）とよばれる呪術であり、これがかけられている作物を盗んだ者は、ペニスの激痛に苦しむのだといわれる。

また、男たちのあいだで語られる、つぎのような猥談も、ヤムイモと男性との密接な関係を示唆している。

これはボラ地域（Tana Pora）²¹⁷⁾で本当におこった話である。ある日、女が畑でヤムイモをほっていた。その女は、まだ独身であったが、なにを思ったのか、ナイフでヤムイモをペニスのかたちにはげずり、それをつかって自慰をはじめた。だが、女はあまりにもながく自慰をつづけたために、しまいには、ヤムイモがおれてしまった。女は、臆のなかにのこったヤムイモをとりだそうと懸命になったが、どうしてもとりだすことができなかった。

その一部始終をとなりの畑から若者がみていた。若者は、いったいなにをやっているのかと女にたずねたが、むろん、女は、本当のことをいうはずがない。だが、あたりは夕闇につつまれはじめ、おまけに、女は、つよく尿意をもよおしていた。だが、ヤムイモがつまっているために排尿は不可能であった。思いあまって、女は、「私と関係をもって」（dau jadi no'o aku）といって若者にたすけをもとめた。若者は、「自分には経験がないから」といって一度はことわったものの、女は、なおも若者にたすけをもとめた。

若者は、苦勞のすえ、女の膣からヤムイモをとりだすことに成功したが、そのあとで、自分のペニスを挿入するにいたった。若者は、家にかえり、「あの女とできてしまった」 (jadi dowa no'o kai) と父親に報告した。若者と女は、結婚できない間柄にあったが、周囲の反対をおしきって結婚した。

これと類似する話は、ヤムイモをトーテムとする母系氏族 (tebu uwi) —— 詳細な報告はべつの機会にゆずらなければならないが、リオ族の人々は、父系的な集団に帰属するとともに、非地縁的な母系トーテム氏族 (tebu) にも帰属している —— の起源神話にも登場する。

ある日のこと、1人の女がヤムイモをほっていると、突如、ヤムイモが膣のなかにはいってしまった。この不意の性交によって女は妊娠し、子供を産んだ。テブ・ウウィ tebu uwi (ヤムイモをトーテムとする母系氏族) は、こうして誕生したのであり、それゆえに、テブ・ウウィの成員は、現在でもヤムイモを食べることが禁忌になっているのである。

このようなヤムイモとペニスの関係は、ヤムイモの収穫をめぐる信念のなかにもみられる。ヤムイモを収穫するときには、ほるタイミングをみはからわなければならない。つまり、ヤムイモをほってみて、あまりにも小さいことがある。そのようなときには、ほりつづけるのをやめ、少しまってみる必要がある。なぜならば、ヤムイモは、大きくなったり、小さくなったりするのであり、収穫のタイミングが正しいか (meti molo)、誤っている (meti sala) かによって、ヤムイモの収穫量は、大きくことなってくるからである。

また、リセ地域の東側に隣接するブー地域 (Tana Bu) では、カー・ウウィ (ヤムイモを食べる) とよばれる儀礼が7月の中・下旬におこなわれるが、この儀礼もヤムイモと男性との密接な関係を示唆している。それというのも、カー・ウウィでは、ヤムイモを食べることが中心的な儀礼要素になっており、男たちがまさにヤムイモを食べようとする瞬間に、ンボウ・ファイ、ランバ・アナ mbou fai, ramba ana (女をうばい、子供を略奪せよ；意識：他人の女房と姦通せよ) という言葉がとなえられ、ふだんの生活では抑制されている男性の性的な欲望が高揚されるからである。

以上でのべたような知識を材料とするならば、ヤムイモを男性の性と密接な関係をもつものとしてイメージすることは、さして困難ではないが、このような仮説的文脈

と結合されるならば、cの儀礼要素は、ロウォ・コレ人の女（とその助手たち）が、男性と性的に交渉しうる状態になったことの証として解釈されることになる²¹⁸⁾。そして、ミー・アエ（水を甘くする）のアエ（水）とは、男性の性的な「水」、つまり精液—精液は、アエ・ダー aé da（滴る水）、アエ・ウォジ aé woji（垂れる水）、アエ・ピタ aé bita（ベタベタする水）などとよばれる—にほかならないという推測もなりたつ。だが、アタ・ロウォ人の女が、これまでの儀礼において、タナ・ワトゥと同一視されるような役割をはたしてきたことを考えるならば、cの儀礼要素は、タナ・ワトゥが生殖行為を再開できる状態になったことの暗示としても解釈されよう。

このような解釈は、一見するところ荒唐無稽であるように思われる。だが、子供の無事な成長がみとどけられるまでのあいだ、夫婦間の性交が禁止されること²¹⁹⁾、翌朝おこなわれる祭祀畑のピグは、収穫にともなう最後の儀礼であり、それにともなつて、タナ・ワトゥの「母」（つまり作物に対する母）としての役割がおわりをつげることを考えあわせるならば、上記のような解釈は、多少なりとも納得のゆくものとなる。これにくわえ、祭祀畑のピグ、儀礼畑のピグ・ウェラ、そしてポオといった儀礼に類出する「雨水」のイメージを有意的にするには、上記のような解釈を仮説的文脈としてもちいることが不可欠であるように思われる。

7・11 祭祀畑のピグ儀礼

儀礼要素：

- a) 女性の髪の毛で4つの稲穂をしばって編みカゴに入れる。
- b) そして、アウ竹でつくった稲刈り用のナイフ（フィア）をつかって稲刈りをおこない、編みカゴのなかに収穫物をつめる。
- c) 穀物倉の前の広場には、サガ・ウラ・レジャ（天空神のよりしろ）とよばれるアウ竹が植えられている。
- d) 穀物倉の前の広場に穴をほり、そのなかに鶏卵と鉄（ナイフなど）をうめ、その上にムシロをしく。その目的は、ンゴル・ングレ（収穫物が「土地の子宮」にとりこまれるために少なくなってしまうこと）をふせぐことにある。
- e) ムシロの上に祭祀畑からはこんできた稲穂をあけ、「右方向にまわり」（反時計まわり）ながら脱穀をおこなう。このときにソダとよばれる歌がうたわれる。
- f) 4回「右方向にまわり」（時計まわり）ながら、粉の山をならす。

- g) 「右方向にまわり」(反時計まわり)ながら、クリ・マエ・パレ(稲の靈魂をよぶ)を4回おこなう。
- h) プブ・レア(ショウガをふきつける行為)が4回おこなわれる。
- i) 箕で粃米の山をあおぎながら、粃米の山のまわりを4回「右方向にまわる」(時計まわり)。
- j) ンバマ・カー・ウェサのときにのこされた大型の野ネズミの肉がつかわれる。
- k) サガ・ウラ・レジャ(ウラ・レジャのよりしろ)とよばれるアウ竹につるされているヒロハノジアオイの枝から4枚の葉をとって、粃米のおかされているムシロの四隅に1枚ずつおき、その上に飯と肉の料理をおく(この粃米は、祭祀畑の種まきがおこなわれるまで、種粃として保存されるが、その一部は、ポオで消費される)。

祭祀畑のピグにおける a の儀礼要素は、儀礼畑のピグにおける c, e の儀礼要素と基本的にはおなじであり(7・4参照), また, 祭祀畑のピグは, 祭祀畑における最初で最後の稲刈りにほかならない。したがって, a の儀礼要素において収穫されるのは, 靈魂をふくんだ稲なのだといえる。だが, 祭祀畑のピグでは, 稲刈りをおこなうときに, アウ竹でつくったナイフ(フィア)がもちいられ(bの儀礼要素), これが祭祀畑のピグにおける稲刈りを特徴づけるものになっている。

祭祀畑のピグは, ンバマ・カー・ウェサの4日後におこなわれる儀礼であり, ンバマ・カー・ウェサには, 作物を再生の出発点にたつ死者として思いえがさせるような儀礼要素がふくまれている。これにくわえ, j の儀礼要素(ンバマ・カー・ウェサのときにのこしておかれた大型の野ネズミの肉がもちいられる)は, 祭祀畑のピグがンバマ・カー・ウェサの延長部であることを示唆している。これらの仮説的文脈と結合されるならば, b の儀礼要素は, 作物をウラ・レジャの手にゆだねる行為として解釈されることになる。それというのも, フィア(稲刈り用のナイフ)は, ウラ・レジャのよりしろであるアウ竹でつくられていることにくわえ, 7・9でのべたように, 死者とは, ウラ・レジャに抱かれた存在だからである²²⁰⁾。

だが, 上記のような仮説的文脈は, bばかりでなく, c, e, f, g, i の儀礼要素を有意的にする文脈としても利用されるはずである。なぜならば, 一連の葬送儀礼をしめくくるケレの儀礼においても, これから「ウラ・レジャとともに地下にしずみゆく」(kolu no'o wula, molu no'o leja) 死者の靈魂の周囲を, 呪医(ata nipi)が4回「右方向にまわる」からである。そして, この4回の「右方向にまわる」所作がおこなわれる場所の近くには, タカ・アル(斧とアウ竹の掘り棒)とよばれるアウ

竹（とコブミカンの枝）がたてかけておかれる。

しかしながら、祭祀畑のピグにおける「右方向にまわる」所作には、こみいった問題がふくまれているように思われる。それというのも、実際には、「時計まわり」と「反時計まわり」という2種類の回転方向があるにもかかわらず、それらは、ともに「右方向にまわる」（gili nggana）と表現されるからである。

だが、これは、ギリ・ングナ gili nggana（左手の方向から右手の方向にまわる）を「右まわり」（時計まわり）と混同することに由来する、一種の疑似問題にほかならない。なぜならば、ギリ・ングナであるかどうかは、回転軌道の内側からみるか、外側からみるかによってきまってくるからである。つまり、eとgにおける「反時計まわり」は、回転軌道の外側からみるからこそ、ギリ・ングナとなるのであり、fとiにおける「時計まわり」は、回転軌道の内側からみるからこそ、ギリ・ングナとなるのである。

このような観点からながめるならば、作物（稲の靈魂）がよびよせられる場合にかぎって「反時計まわり」のギリ・ングナがおこなわれる（eとgの儀礼要素）のは当然だといえる。なぜならば、「反時計まわり」は、回転軌道の外側にいるものからみてギリ・ングナとなる回転方向だからである。

だが、そうであるならば、祭祀畑のピグとケレとのあいだには、大きなちがいがあることになる。なぜならば、ケレでは、死者の靈魂が生者とわかれをつげるのに対し、祭祀畑のピグでは、稲の靈魂がよびよせられるからである。しかしながら、このような相違は、外見的なものにすぎないというべきであろう。なぜならば、稲の靈魂も、死者の靈魂も、ウラ・レジャに抱かれているという点では、まったくおなじだからである。

このことを端的にしめしているのは、eでうたわれるソダ（歌）の内容だといえる。ソダには、「ソク・ローという屋根の部材をすべりおりてこい」という歌詞がふくまれているが、これは、ウラ・レジャに降臨をねがうときにもちいられる儀礼言語にほかならない。また、ソダをうたうヨセブ・ボカは、「アウ竹でつくった家の支柱をおりてこい」（wa'u no'o mangu au）という表現を歌詞にくわえてもよいといていたが、この表現もまた、ウラ・レジャに降臨をねがう儀礼言語にほかならない。これにくわえ、ソダには「雨風とともにやってこい」、「稲妻とともにやってこい」、「ココヤシの葉をつたってこい」、「アナミルタの蔓の上をわたってこい」のように、天から葉や蔓木にふりそそぐ雨水とともに、作物があつまってくるイメージや、「川エビのあとをついてこい」のように、川となって流れさる雨水のなかから、作物（稲の

靈魂) がやってくるようなイメージを喚起する歌詞もふくまれている。そして、これとおなじことは、「あつまれ、斧がよちよち歩きをする者の手をひいてくる」という歌詞についてもいえるが、この点については、のちほどポオ・リアとの関連でのべることにしよう。

ソダの内容をめぐる以上のような解釈は、gの儀礼要素(クリ・マエ・パレ)にもあてはまる。なぜならば、「クリ・パレ！」(こっちへおいで、稲!)とって稲の靈魂をよびよせるたびに、ソダの歌詞をくりかえすのが正式のやり方なのだといわれるからである。

だが、eとgの儀礼要素を同一視することはできない。それというのも、gの儀礼要素では「クリ・パレ！」(こっちへおいで、稲!)というよびかけののちに、「デガ・カンバ、デガ・ジャラ、デガ・ウェア、デガ・マヌシア」(水牛のような、馬のような、金のような、奴隷のような稲よ)という言葉がつづくからである。したがって、稲は、水牛、馬、金、奴隷といった貴重な財にたとえられているわけであるが、この隠喩が有意的になるのは、ポオ・リアの文脈においてであるように思われる。

祭祀畑のピグには、以上のような儀礼要素のほかに、ヒロハノジアオイの葉をもちいるkの儀礼要素がふくまれている。ヒロハノジアオイは、グジュ・レカ・テボ・デヌ、ピラ・レカ・ロー・ジタ geju leka tebo denu, bila leka lo jita (ヒロハノジアオイの身からあらわれ、ジタノキの体から割れでた)²²¹⁾という儀礼言語に登場し、この儀礼言語は、妻の受け手が、妻の与え手から派生したことを強調するときにもちいられる。

このような文脈と結合されるならば、kの儀礼要素は、祭祀畑から収穫された粳米を、ウラ・レジャの手にゆだねる行為として解釈されるように思われる。それというのも、ウラ・レジャは、作物(妻)の父として思いえがかれるような存在であることにくわえ、ヒロハノジアオイの葉は、サガ・ウラ・レジャ(ウラ・レジャのよりしろ)にかけられているヒロハノジアオイの枝からとられたものだからである。そして、このような解釈を裏づけるかのように、作物(妻)の母であるタナ・ワトゥは、dの儀礼要素によって粳米に接近することをはばまれている。

また、この儀礼要素は、つぎのように解釈することもできる。ヒロハノジアオイは、苦い味のする木として知られており、その樹皮は、サトウヤシ(リオ語：moké；学名：Arega pinnata)の樹液、モケ・ミー moké mi (甘いモケ)につけこんで、モケ・バイ moké ba'i (苦いモケ)とよばれる発酵酒をつくるためにもちいられる。このような知識と結合されるならば、kの儀礼要素は、ペサ・ウタヤミー・アレをとおして

「甘く」されていた作物を、「苦く」する操作として解釈されることになろう。この「苦く」状態は、ポオにおいて消費される粳米の一部をのぞき、翌年のペサ・ウタヤミー・アレのときまでつづく（7・6参照）。

7・12 ポオ儀礼の告知（パイ・ポオ）

パイ・ポオ（ポオをよび知らせる）とよばれる儀礼は、ラテ・ンゴジ村に居住するモサ・ラキ・プウ（根本の首長）とファタ・ンドポ村にすむモサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）をポオ・リアに招待し、リセ・ンゴンデ・リアの住民に6日後にポオがおこなわれるかを告知する儀礼にほかならない。レラ・ンバマの場合とおなじく、この儀礼にも、とりたてて解釈すべき儀礼要素はふくまれていないように思われる。

7・13 ピグ・ウェラ儀礼

儀礼要素：

- a) 穀物倉の前の広場に穴をほってニワトリの卵と鉄（ナイフなど）をうめ、その上にムシロをしく。その目的は、ンゴル・ングレ（収穫物が「土地の子宮」にとりこまれるために少なくなってしまうこと）をふせぐことにある。
- b) 儀礼畑のピグで収穫された稲の靈魂をふくむ稲穂を穀物倉からだし、ムシロの中央におく。
- c) 穀物倉の前の広場には、サガ・ウラ・レジャ（天空神のよりしろ）とよばれるアウ竹が植えられている。
- d) 「右方向にまわり」（反時計まわり）をしながら脱穀をおこなう。このときにソダとよばれる歌がうたわれる。
- e) 4回「右方向にまわり」（時計まわり）ながら、粳の山をならす。
- f) 「右方向にまわり」（反時計まわり）ながら、クリ・マエ・パレ（稲の靈魂をよぶ）を4回おこなう。
- g) プブ・レアが4回おこなわれる。
- h) 箕で粳米の山をあおぎながら、粳米の山のまわりを4回「右方向にまわる」（時計まわり）。
- i) サガ・ウラ・レジャ（ウラ・レジャのよりしろ）とよばれるアウ竹につるさ

れているヒロハノジアオイの枝から4枚の葉をとって、粃米のおかれていますムシロの四隅に1枚ずつおき、その上に飯と肉の料理をおく（この粃米は、儀礼畑の種まきがおこなわれるまで、種粃として保存されるが、その一部は、ポオで消費される）。

儀礼畑のピグ・ウェラを構成する、上記の a, c, d, e, f, g, h, i の儀礼要素は、祭祀畑のピグを構成する c, d, e, f, g, h, i, k の儀礼要素とまったくおなじであり、両者の相違点は、前者が儀礼畑のピグにおける収穫物を対象にする（b の儀礼要素）のに対し、後者が祭祀畑のピグにおける収穫物を対象にすることだけである。また、この両者を有意的にする文脈がことになっていなければならない理由は存在しないように思われる。したがって、上記のような儀礼要素について、ここでも繰り返し解釈をおこなう必要はないと考えられる。

7・14 ミー・アレ 儀礼

儀礼要素：

- a) ポオ・リアの前日、祭祀畑のピグで脱穀された米と儀礼畑のピグ・ウェラで脱穀された米の一部が精米される（精米されなかった2種類の粃米は、祭祀畑と儀礼畑における種まきにおいて種粃としてもちいられる）。そして、ンボラ・カド（タナ・ワトゥにあたえられた金）を身につけたロウオ・コレ人の女によって炊かれた、この2種類の米が食される。
- b) この儀礼をおこなうことによって、精米されたのこりの米を、ポオにおいて消費することが可能になる。

このミー・アレ（米を甘くする）とよばれる儀礼は、それまで食べるものが禁止されていた米を食用可能にするという点においても、また、食べるという行為において主役を演ずるのが男性であるという点においても、ンバマのまえにおこなわれるミー・アレと類似している。

だが、ポオの前日におこなわれるミー・アレが、ンバマのまえにおこなわれるミー・アレとまったくおなじように解釈されるとは考えられない。なぜならば、ポオの前日におこなわれるミー・アレで食される米は、すでに祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウェラをとおしてウラ・レジャの手にゆだねられたものだからである。そうであるならば、ポオの前日におこなわれるミー・アレは、ウラ・レジャが独占するものの一部を、ウラ・レジャと人間の男性との共有物に転換する儀礼なのだといえよう。

7・15 開墾の過程

ポオ・リアへと論をすすめてゆくまえに、開墾の過程に注意をむけてみる必要がある。なぜならば、ポオは、原則的には開墾の終了後におこなわれる儀礼であり、そのなかには、開墾の作業と関連する儀礼要素がふくまれているからである。

開墾の対象となる森は、タナ・ワトゥの側に属し、かつタナ・ワトゥと一体化したものである。なぜならば、火入れのときに森を延焼させることは、タナ・タガ・ララ、ワトゥ・ピピ・テキ tana taga rara, watu pipi téki (タナ=土のふくらはぎを枯れさせ、ワトゥ=石の頬をひきはがす) と表現されるばかりでなく、森を延焼させた者は、ポオ・リアにおいて豚を供犠し、タナ・ワトゥの許しをこわなければならないからである。すでにのべたように、人々は、開墾をおこなうことに強い恐怖感をいだくが、その背後には、開墾という行為を、タナ・ワトゥ (もしくはタナ・ワトゥの側に属すもの) に対する破壊行為とみなす解釈があるように思われる。

しかしながら、人々は、こうした恐怖感に素手で立ちむかうのではない。なぜならば、開墾は、ウラ・レジャの同意をえたうえでおこなわれる行為だといえるからである。すでにのべたように、開墾の予定地がきまると、アウ竹をつかってソー・ボカ・アウとよばれるト占をおこない、開墾をおこなうことの可否がうらなわれる。ソー・ボカ・アウは、現在ではほとんどおこなわれなくなったために、じゅうぶんな資料をえることはできなかったが、アウ竹がウラ・レジャのよりしろであることを考えるならば、ソー・ボカ・アウは、開墾をおこなうことにウラ・レジャが同意しているかどうかを判断するための方法であったのだと推測される。

おなじことは、「コブミカンの葉」とよばれる昆虫についてもいえる。開墾の過程で「コブミカンの葉」が見つかり、作業はとりあえず中止されるが、「コブミカンの葉」を追いはらう呪文において、「コブミカンの葉」の「源」(iné) がポロ・リアにもとめられていること—すでにのべたように、ポロ・リアとウラ・レジャは同一の存在と解釈される可能性をもつ—や、コブミカンが立ち入りを禁止するウラ・レジャのよりしろとして解釈されることを考えるならば、「コブミカンの葉」の出現は、ウラ・レジャが開墾に同意していないことの証なのだといえる。

これにくわえ、開墾に従事する男性—開墾は男性によってのみおこなわれる仕事であることを想起されたい—は、ウラ・レジャとともに開墾をおこなっているようなイメージを思いえがくこともできるはずである。なぜならば、タカ (斧) は、伐採をおこなうための道具であるばかりでなく、つぎにのべるように、ウラ・レジャのよ

りしろとして解釈される一種の儀礼用具だといえるからである。

すでにのべたように、一連の葬送儀礼をしめくくるケレとよばれる儀礼では、妻の与え手の代表者が、タカ・アル（斧・アウ竹の掘棒）とよばれるアウ竹とコブミカンの枝を、リセ地域の西方にそびえるムトゥ山の方角になげすてる。それにもなあって、死者の靈魂は、ムトゥ山にむかうわけであるが、このことはコル・ノオ・ウラ、モル・ノオ・レジャ（ウラ・レジャとともに地中にはいる）と表現される。そうであるならば、斧は、実際にはなげすてられないにもかかわらず²²²⁾、アウ竹やコブミカンとおなじく、ウラ・レジャのよりしろとして解釈されることになるろう。

ンバマ・カー・ウェサでは、アエ・フェオが祭祀畑に散布され、その後、4晩のあいだ祭祀畑への立ち入りが禁止されるが、これとおなじような儀礼要素は、祭祀畑のピレ・ウマにもふくまれている。だが、この両者は、つぎのような点でことなっている。ンバマ・カー・ウェサの場合には、アエ・フェオを散布するときに斧がもっていかれるのに対し、ピレ・ウマの場合には、斧がつかわれることはない。これと呼応するかのように、ピレ・ウマにおけるアエ・フェオの散布と4日間の立入禁止は、作物の誕生とかかわる儀礼行為として解釈され、ンバマ・カー・ウェサにおけるアエ・フェオの散布と4日間の立入禁止は、死者としての作物を再生の出発点におく儀礼行為として解釈された。そして、死と再生の過程には、すでにのべたように、ウラ・レジャがふかく関与している（7・9参照）。そうであるならば、ンバマ・カー・ウェサにおける斧の使用は、作物をウラ・レジャと関係づけることの出発点として解釈されることになるろう。

祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウェラでうたわれるソダには、作物が、天からふりそそぐ雨水やウラ・レジャ（天空神）とともにやってくるイメージを喚起する数多くの歌詞がふくまれている。そのなかにあって、タカ・ゲー・ゲー（斧がよちよち歩きをする者の手をひいてくる）という歌詞だけは、例外的であるように思われた（7・11参照）。だが、斧をウラ・レジャのよりしろとして思いえがくならば、この歌詞は、他の歌詞とおなじようなイメージを喚起するものとなる。

リセ地域の作物起源神話には、ボビとノンビが斧で足にけがをしたのち、死への旅立ちをするという、不可解なモチーフがふくまれている²²³⁾。しかしながら、斧を作物の父であるウラ・レジャのよりしろと考えるならば、このモチーフは、不可解なものではなくなる。なぜならば、マンガライ族、リオ族の西部地域、シッカ族、ラマホロット族（図2参照）における作物の起源神話では、作物を創造するために殺害をおこなった人物は、殺害された者の父や兄弟であったことが語られるからである[Arndt

1932:61-63; Burger1941:413-416; Petu 1974:143; Suchtelen 1921:161; 山口 1983 :22,1989:485-486; Vatter 1932:106]。つまり、マンガライ族、リオ族の西部地域、シッカ族、ラマホロット族の作物起源神話における殺害者は、イネ・パレ（稲の母）が殺害されるきっかけをつくったものに姿をかえて、リセ地域をふくむリオ族の東部地域における作物起源神話のなかに登場しているのである。

以上のことを念頭におきながら、ポオ・リアの儀礼要素へと論をすすめてゆくことにしよう。

7・16 ポオ・リア儀礼

前章では、ポオ・リア、ハゴ・ワウオの儀礼行為、ポオにおける禁忌のそれぞれに、べつべつの項をもうけて記述をおこなったが、以下では、この三者を一括してのべることにしたい。

儀礼要素：

- a) 真紅の上体衣を身につけたハゴ・ワウオ（女の首長）が所定の位置にすわる。ハゴ・ワウオはひとたびすわると、儀礼が終了するまでたつことができなくなる。
- b) ハゴ・ワウオをはじめとする首長たちによって、クラ・ヘナ（米を計量する儀礼）がおこなわれる。ヘナ・センガ・ジェブと名づけられたユウガオの椀で計量された米の一部は、ハゴ・ワウオが取得し、のこりは、ポオ・リアにおいて炊かれる。
- c) ヘナ・サワ・タカと名づけられたユウガオの椀による米の計量は2回おこなわれ、1回目に計量された米は、ウォロ・レレ村にすむリア・ペーワとムラ・ワトゥ村にすむ2人のリア・ペーワ（表2，図4参照）にあたえられ、2回目に計量された米はポオ・ロオ（後述）において炊かれる。
- d) 竹筒をつかって飯を炊き、アレ・ポオ（ポオ儀礼の飯）をつくる。
- e) 開墾のときに森を延焼させた者がいると、タナ・ワトゥの許しをこうために豚を供犠する。
- f) サワ・タカ（燃えのこった木のくず）とよばれるものを「舟」にいれたうえで、川になげこみ、ラウ（下流・海）ないしはガワ（斜め下）の方向にあるサブ海に追いはらう。同様に、作物を食いあらす鳥獣や害虫をラウ（下流・海）ないしはガワ（斜め下）の方向にあるサブ海に追いはらう。この行為は、

ジョカ・サワ・タカ（燃えのこった木のくずを追いはらう）とよばれる。

- g) アレ・ポオをロカ・ラウ（ポオの祭場）にあつめ、アウ竹でつくったノキ・アレ・ポオとよばれる「棚」につみあげる。
- h) アレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）の中味をバナナの葉の上にだし、川エビとともにムス・マセ（石柱）の上に供える。
- i) ファタ・マリから村にもちかえったアレ・ポオをマガ（マガ・ロオをふくむ）もしくは屋外で食べる。
- j) ポオの期間中には、さまざまな禁忌が課される。
- k) ハゴ・ワウォは、ポオの期間中、マガで就寝しなければならない。そして、過去においては、このときに不特定多数の男性と性的交渉をもったのだといわれる。
- l) ハゴ・ワウォは、ポオ・リアであたえられた米を、ポオの期間中に、しかもマガで食べつくさなければならない。

米の計量をおこなう儀礼（bの儀礼要素）では、2種類のユウガオの碗がもちいられ、そのひとつは、ヘナ・センガ・ジェブ（豚の産巣を破壊するユウガオの碗）とよばれる。ジェブとは、字義的には「豚が出産のためにつくった巣」を意味するが、それとともに、ジュドウ・フー、ジョガ・ジェブ judhu hu, joga jebu（直訳：蛇のめけ殻をつつき、豚が出産のためにつくった巣をつきあげる；意訳：妻の与え手に無礼をはたらくこと）といった儀礼言語において、妻の与え手の隠喩的表現としてももちいられる。

そうであるならば、センガ・ジェブとは、「妻の与え手を破壊する」という意味になるわけであるが、このような意味に解されたセンガ・ジェブという表現を有意的にするのは、7・15でのべた一連の仮説的文脈だといえる。それというのも、タナ・ワトゥは、女性としての作物をあたえる妻の与え手であることにくわえ、開墾という破壊行為をこうむってもいるからである。したがって、ヘナ・センガ・ジェブによって計量される米は、開墾という破壊行為をタナ・ワトゥに謝罪するための米なのだといえよう。

このような解釈は、祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウェラの儀礼要素によって支持される。なぜならば、「妻の与え手に無礼をはたらいだ」（ジュドウ・フー、ジョガ・ジェブ）場合、妻の受け手は、金や家畜を支払うことによって妻の与え手のゆるしをこわなければならないが（2・10参照）、ヘナ・センガ・ジェブによって計量される米は、祭祀畑のピグや儀礼畑のピグ・ウェラにおいて、水牛、馬、金、奴隸といっ

たタナ・ワトゥにあたえるにふさわしい財物にたとえられているからである²²⁴⁾。

そうであるならば、ヘナ・センガ・ジェブにもられた米の一部を取得するハゴ・ワウオは、タナ・ワトゥにもひとしい存在とみなされることになるわけであるが、このような解釈は、つぎにのべるような3つの儀礼要素からも導き出すことができる。

その第1の儀礼要素は、森を延焼させた当事者が、タナ・ワトゥのゆるしをこうためにおこなう豚の供犠（eの儀礼要素）であり、あふれでた豚の血は、すぐにハゴ・ワウオの手と、ロカ・ラウにあるムス・マセ（石柱）、ユウガオの椀（ヘナ・センガ・ジェブ、ヘナ・サワ・タカ、ヘナ・ハゴ・ワウオ）、大きな平カゴ(kidha ria)などに塗りつけられる。

第2の儀礼要素は、ハゴ・ワウオに課される禁忌（aの儀礼要素）である。ハゴ・ワウオは、ひとたび所定の位置にすわると、小便も大便もその場でしなければならなくなるが、もし小便をすれば、雨がふりつづくことの前兆と考えられ、大便をすれば、豊作がえられることの前兆とみなされる。

第3の儀礼要素は、ハゴ・ワウオ、トウ・ンボトゥと表現される、クラ・ヘナ（bの儀礼要素）におけるハゴ・ワウオの行為である。上記のように、ヘナ・センガ・ジェブによって計量される米は、開墾という破壊行為をタナ・ワトゥに謝罪するための米と解釈されるが、リオ語のルサ・ラサ rusa rasa（破壊された）という表現には、「物がこわれた」という意味のほかに、「性的に陵辱された」という意味がある²²⁵⁾。このような文脈と結合されるならば、クラ・ヘナにおけるハゴ・ワウオの行為（ハゴ・ワウオ、トウ・ンボトゥ）は、「陵辱された性」をうばいかえす行為として解釈されることになる。それというのも、ハゴ・ワウオ、トウ・ンボトゥという儀礼言語には、すでにのべたように、「処女をうぼう」という意味があるからである（2・4参照）²²⁶⁾。

クラ・ヘナの儀礼（cの儀礼要素）では、以上でのべたヘナ・センガ・ジェブのほかに、ヘナ・サワ・タカとよばれるユウガオの椀がもちいられる。このヘナ・サワ・タカは、あきらかにfの儀礼要素（ジョカ・サワ・タカ）と関連をもっている。なぜならば、fの儀礼要素では、サワ・タカ（直訳：斧の木くず；意訳：燃えのこった木のくず）とよばれるものが、ピンロウの葉鞘でつくった「舟」にのせて海へとジョカ（追放）されるからである。したがって、ヘナ・サワ・タカによる米の計量へとすすんでゆくまえに、fの儀礼要素について論じておく必要がある。なお、fの儀礼要素では、サワ・タカとともに、作物を食いあらす鳥獣や害虫が海にながされるが、この点についてはラゴ・ポオとの関連でのべることにする。

すでにのべたように、畑は、女性としての作物が、母、父、兄弟などの庇護をうけて生育する場所であり（7・4参照）、また、女性（としての作物）を外敵から保護する男性（ポビとノンビの兄弟であるラカと関連づけられる稲）は、人間の住居とおなじように、畑の下端、すなわち畑のなかでもっともガワghawa（斜め下）の場所に配置されている（3・4，5・3・1，5・4参照）。

このような知識を材料とするならば、畑を作物の住居として思いえがくことは、さして困難ではないといえるが、fの儀礼要素を有意的にするのは、このような仮説的文脈だと考えられる。なぜならば、家屋を建築するときには、樹木（建材）にやどるニトゥ（霊）を追いはらうために、ジョカ・サワjoka sawa（木くずを追いはらう）もしくはジョカ・ニトゥjoka nitu（霊を追いはらう）とよばれる儀礼がおこなわれるからである。この儀礼がおこなわれないと、その家にすむ者は、たえず病気にみまわれる（weki tebo rango ro）ことになるのだといわれる。

ジョカ・サワの儀礼では、家の各部からけずりとった木くず（sawa）に、つぎのようなニジョ・ジョカ・サワnijo joka sawa（木くずを追いはらう呪文）をささやきかけたうえで、その木くずを村の外になげすてる。

nitu béu, nitu wé'é,

近いニトゥ，遠いニトゥ，

iné kai rajo no'o kowa lau ma'u.

その「源」は海の大きな船と小さい舟。

iné kai lau ma'u.

その「源」は海。

したがって、サワ・タカとして海に流されるのは、伐採された樹木にやどるニトゥもしくはニトゥをふくむ木くずなのであり、サワ・タカが海に流されるのは、それが作物に有害な影響をおよぼすからなのだといえよう²²⁷⁾。

だが、タナ・ワトゥに無断でジョカ・サワ・タカ（fの儀礼要素）をおこなうことはできないはずである。それというのも、ニトゥのやどる樹木は、タナ・ワトゥの側に属し、タナ・ワトゥと一体化したものだからである（7・15参照）。このような仮説的文脈と結合されるならば、ヘナ・サワ・タカによって計量される米は、海に流されるサワ・タカに対する代償として解釈されることになる。それというのも、ヘナ・サワ・タカによって計量される米は、ヘナ・センガ・ジェブによって計量される米とおなじく、祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウェラにおいて、水牛、馬、金、奴隸といった、タナ・ワトゥにあたえるにふさわしい財物にたとえられていたからである。

ただし、ヘナ・サワ・タカによる米の計量は2度おこなわれ、そのうちの1回では、

リア・ペーフにあたえられる米が計量される。しかしながら、ヘナ・センガ・ジェブで計量された米（の山もりになっている部分）をうけとるハゴ・ワウォとはことなり、リア・ペーフがタナ・ワトゥと同一視されることはないように思われる。なぜならば、リア・ペーフにあたえられる米は、水田から収穫された米でもかまわないとされるからである。だが、タナ・ワトゥと同一視されることはないにせよ、タナ・ワトゥとともにサワ・タカの代償をうけとることをとおして、リア・ペーフは、タナ・ワトゥとごく近い関係にある者として思いえがかれることになる。

つぎに、dとgの儀礼要素へと論をすすめてゆくことにしよう。クラ・ヘナがおわると、ヘナ・センガ・ジェブによって計量された米（ただし、ハゴ・ワウォにあたえられた米はのぞく）は、竹筒をつかって炊かれ、アレ・ポオ（ポオの飯）がつくられる。また、ポオ・リアには、多数の一般民も参加しているが、かれらもまた、竹筒をつかって飯を炊き、アレ・ポオをつくる。そして、これらのアレ・ポオは、ロカ・ラウとよばれる場所にあつめられ、ノキ・アレ・ポオ（アレ・ポオの棚）につみあげられる。

ポオとは、6日間にわたっておこなわれる儀礼の総称であるとともに、水を運搬し、貯蔵するためにつかわれる竹筒を意味する。したがって、アレ・ポオとは、「水筒にはいった飯」と翻訳すべきなのかもしれない。この「水筒の飯」は、ノキ・アレ・ポオにつみあげられることによって、アレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）とよばれるようになるが、ノキ・アレ・ポオは、ウラ・レジャのよりしろであるアウ竹でつくられている。このような知識を文脈としてもちいるならば、gの儀礼要素は、ウラ・レジャ（天空神）の手にゆだねることをとおして、「水筒のなかの飯」を「雨水の飯」に転換する行為として解釈されることになる。

ノキ・アレ・ポオにつみあげられた「雨水の飯」の一部は、バナナの葉の上で中身をだされ、ムス・マセ（石柱）に供えられる（hの儀礼要素）わけであるが、この行為は、「雨水の飯」をタナ・ワトゥに供える行為として解釈されることになるはずである。なぜならば、「雨水の飯」には、ヘナ・センガ・ジェブで計量された米（すでにのべたように、この米は、タナ・ワトゥにあたえられた米にほかならない）を炊いたアレ・ポオがふくまれているばかりでなく、夜になるとタナ・ワトゥが「雨水の飯」をうけとりにやってくるという信仰があるからである（6・10・6参照）。

そして、これとおなじ解釈は、iの儀礼要素からもみちびきだすことができる。なぜならば、村にもちかえられた「雨水の飯」をはじめとするアレ・ポオは、家屋(oné)や居間(oné)といった人間の住居の「内」(oné)側にもちこむことが禁じられおり、

マガ・ロオという「外」(sia) ないしは地面と境をせつする空間 (5・3・1参照) や完全に屋外の地面の上で (ghalé siaあるいはghalé tana) 食べなければならないからである。

だが、hの儀礼要素をめぐる解釈は、これにとどまるものではない。ウラ・レジャとタナ・ワトゥは、女性である作物の父と母に相当する存在であり、「雨水の飯」は、ウラ・レジャからタナ・ワトゥにあたえられる。これにくわえ、ミー・アエ(水を甘くする)の儀礼をとおして、すでにタナ・ワトゥが男性の性的な「水」を受容できる状態になっているというイメージが構成されてもいる(7・10参照)。これらのことを総合するならば、「雨水の飯」をウラ・レジャからタナ・ワトゥにあたえられる性的な「水」(精液)として思いえがくことは、そう困難ではないといえるが、このようなイメージを仮説的文脈としてもちいるならば、hの儀礼要素は、ウラ・レジャとタナ・ワトゥを性的に結合させる行為として解釈されることになる(228)。

そして、このような解釈は、jの儀礼要素によって支持されるというべきであろう。なぜならば、a、b、eの儀礼要素をとおして、ハゴ・ワウォは、タナ・ワトゥにもひとしい存在として解釈されるわけであるが、ハゴ・ワウォは、ポオの期間中、マガという「外」と境をせつする空間に寝て、多数の男性と性交をおこなっていた(jの儀礼要素)といわれるからである。そして、このハゴ・ワウォの行為は、テエ・タナ、ラニ・ワトゥ té'é tana, lani watu (寝ゴザは土=タナ、枕は石=ワトゥ)とよばれる。

だが、ハゴ・ワウォが、過去においてテエ・タナ、ラニ・ワトゥを本当におこなっていたかどうかを問うことは無意味だといえる。なぜならば、テエ・タナ、ラニ・ワトゥは、食べるという行為(1の儀礼要素)をとおしてもなりたつからである。ハゴ・ワウォは、ポオ・リアにおいてあたえられた米を、ポオの期間中に、しかもマガで食べつくさなければならぬ。この米は、祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウェラにおいて、ウラ・レジャの手にゆだねられたものであり、天からふりそそぐ雨水のイメージが付託されてもいる。また、この米は、ポオ・リアの直前におこなわれるミー・アレをとおして、ウラ・レジャと人間の男性との共有物にもなっている。そうであるならば、1の儀礼要素は、男性(ウラ・レジャと人間の男性)の側からあたえられる、性的な「水」をうけとる行為として解釈されることになる。

したがって、ポオの期間において、神々と人間をへだてる境界は多少なりとも曖昧になり、男性と女性という性的なカテゴリーが顕在化するのだといえる。

このような解釈は、jの儀礼要素によって支持されるように思われる。なぜならば、

ハゴ・ワウォをはじめとする首長たち（とくにタイプ2とタイプ3の方法で米が計量される首長）は、一般民よりもポオの期間に課される禁忌を厳守しなければならないといわれるが、ポオの期間に課される禁忌は、コベ・ストゥ kobé sutu（4晩）とよばれる初夜の期間に新婚夫婦に課される禁忌ときわめて類似しているからである。

以上でのべたような解釈との関連で、ペトゥ神父によるポオについての報告は、興味ぶかい内容をふくんでいる。ペトゥ神父は、天空神 (Du'a) と土地神 (Ngga'é) を、それぞれ「男性原理もしくは夫」と「女性原理もしくは妻」と規定したうえで²²⁹⁾、ポオの儀礼について、つぎのようにのべている。

「ポオは、暗くなってからおこなわれる儀礼であり、夕方から準備がはじめられる。アレ・ポオが炊かれ、炊きあがったものは、汚れから遠ざけておくために、木につるされる。あたりが暗くなると、モサ・ラキ・プウ（根本の首長）がウラ・レジャとタナ・ワトゥに來臨をねがい、ワトゥ・ポオ watu po'o（ポオの石）とよばれる神聖な石にアレ・ポオをのせる。だが、それと同時に、ワトゥ・ポオは、バナナの葉でおおわれてしまう。これは、天空神と土地神との性交をかくすためであり、こうして豊穡の源泉である宇宙的な交合がはたされるのである。」 [Petu 1982:147-150] ²³⁰⁾

ペトゥ神父にあって確かめたところでは、このポオは、リセ地域でおこなわれるポオではなく、また、上記のような説明の大半は、自分の恣意的な解釈ではない（つまり人々の口から直接に聞いた説明）ということであった。

また、ンブリ地域 (Tana Mbuli) では、ジョカ・ジュー joka ju (ジュー・アンギ ju angi を追いはらう) とよばれる儀礼が、リセ地域のポオとほぼおなじ時期におこなわれるが、この儀礼も、上記のような解釈との関連で興味ぶかい内容をふくんでいる。この儀礼は、4日間にわたっておこなわれるが、第1日目には、昼間、男たちだけでポオをおこない、アレ・ポオの一部は、夜になってからフローレス島の東端から飛来するジュー・アンギとよばれるポロ・リア polo ria (大妖術者) に供えられる。つまり、男たちは、ジュー・アンギとともにアレ・ポオを共食するわけであるが²³¹⁾、重要であるのは、ジュー・アンギが飛来する第1日目の夜であり、この夜をかわきりに、日常生活における性の規範（ただし近親相姦の禁忌はのぞく）が消失し、ジョカ・ジューの期間中、男女は、自由に性的な交渉をもつことができるようになるのである²³²⁾。

儀礼要素：

- a) 竹筒をつかって飯を炊き、アレ・ポオをつくる。
- b) アレ・ポオをロカ・ラウにあつめる。
- c) サワ・タカ（燃えのこった樹木の木くず）とよばれるものを「舟」にいれたうえで、川になげこみ、ラウ（下流・海）ないしはガワ（斜め下）の方向にあるサブ海に追いはらう。同様に、作物を食いあらず鳥獣や害虫をラウ（下流・海）ないしはガワ（斜め下）の方向にあるサブ海に追いはらう。この行為は、ジョカ・サワ・タカ（燃えのこった木のくずを追いはらう）とよばれる。
- d) アレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）を川エビとともにタナ・ワトゥに供える。
- e) 村にもちかえったアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）をはじめとするアレ・ポオをマガ（マガ・ロオをふくむ）もしくは屋外で食べる。

以上のようなポオ・ロオ（小さなポオ）の儀礼要素は、ポオ・リア（大きなポオ）における d, f, g, h, i の儀礼要素とほとんどおなじであり、また、これらの儀礼要素を有意的にする文脈が、ポオ・リアとポオ・ロオとのあいだでことになっていなければならない理由はみあたらない。したがって、以下では、ポオ・ロオを共同でおこなう地理的な範囲に焦点あてることにしたい。

ポオ・ロオは、すでにのべたように、リセ・ンゴンデ・リアのなかで、もっともゲタ（上流・山）ないしはゲレ（斜め上）の方向にある村落共同体から、もっともラウ（下流・海）ないしはガワ（斜め下）の方向にある村落共同体へと、つぎつぎと日にちをずらしておこなわれてゆく。だが、おなじ日にポオ・ロオをおこなうとはいえ、村落共同体に居住するすべての者が、ひとつの場所にあつまって、ポオ・ロオをおこなうのではない。つまり、おなじ村落共同体のなかにあり、かつ大きな川や山でかこまれた地域 (tana so no'o lowo no'o wolo) にある村々があつまって、ポオ・ロオをおこなうわけであるが、これとおなじ地理的な範囲は、葬送儀礼の文脈においても顕在化する。

死者がでると、ポオ・ロオを共同でおこなう地理的範囲では、畑仕事をおこなうことが禁忌となり (piré kema uma)、この禁忌をおかすならば、作物は死滅してしまうのだといわれる²³³⁾。この禁忌をとくためにおこなわれるのが、ジョカ・ファタ joka fata（朽ちた木をなげすてる）もしくはセル・ファタ séru fata（朽ちた木を引きずってゆく）とよばれる儀礼であり、この儀礼は、つぎのようにおこなわれる。

埋葬の翌日、死者が女性であるならば、カジュ・ファイ kaju fai (直訳：女の木；和名：センゴンジャワ；学名：Albizia chinensis)、男性であるならば、カジュ・ラヌ kaju lanu (直訳：雄の木；和名：タイワンネム；学名：Albizia procera) を用意し、禁忌の課されている地理的範囲のなかにある家々をまわって炉の灰をあつめる(ただし、炉の灰はあつめられないこともある)。つぎに、カジュ・ファイもしくはカジュ・ラヌ、炉の灰、鶏卵をピンロウの葉鞘でつつみ、死者のでた家から村の外にひきずってゆく。そして、つぎのようなニジョ・ジョカ・ファタ nijo joka fata (朽ちた木をなげすてる呪文) をささやきかけたうえで、なげすてたり、けり飛ばしたりする。

fata mapa,

よこたわる朽ちた木、

iné kai mori mapa nanga.

その「源」は、河口によこたわるワニ。

fata todho,

たっている朽ちた木。

iné kai mangu rajo.

その「源」は、船の帆柱。

séru ghélé,

上流(山の方向)にひきずってゆき、

jéndé da lau.

下流(海の方向)にむかってひきずりあるく。

fata fata, iné kai muku moso.

朽ちた木、その「源」は腐ったバナナ。

この儀礼によって、死者の靈魂は、ガワ・プウ・ムク ghawa pu'u muku (バナナの根本)、つまりバナナの生育しているような森(二次林)へむかい、しばらくのあいだ、そこにとどまることになるのだろう。なぜならば、ケレの儀礼(7・9参照)において、死者の靈魂は、ガワ・プウ・ムクからでて、いったん村にはいり、子や孫たちと食事をともにしたあとで、ムトゥ山にむかって出発することになるといわれるからである。そして、このような過程をへた死者の靈魂だけが、ウイス・ルルに群がるニトゥ・パイ nitu pa'i (祖霊)になるのである。

このような概略的な説明からもわかるように、ケレは、すべての死者に対しておこなわれるわけではない。すなわち、ケレは、子や孫がいるような年配の者が死んだ場合にだけおこなわれ、幼死者や若死者に対してケレがおこなわれることはないのである。したがって、幼死者ないしは若死者の靈魂は、いつまでもガワ・プウ・ムクに滞留することになる。だが、開墾では、伐採や火入れをとおして、バナナをふくむすべての草木が除去され、死者の靈魂のすまう森は、女性としての作物の住居となる。

以上のような一連の知識、とりわけ、ポオ・ロオがおこなわれる地理的な範囲と死

者がでたときに畑仕事の禁忌が課される地理的な範囲が一致すること、それに人間の死が作物に有害な影響をおよぼすことなどを文脈としてもちいるならば、ジョカ・サワ・タカにおいて海に流されるニトゥとは、ニトゥ・パイになりえなかった幼死者や若死者の靈魂として解釈されることになる²³⁴⁾。

したがって、ポオ・ロオ（小さなポオ）は、村落共同体が相互に連携をたもちつつ、ゲタ（上流、山の方向）ないしはゲレ（斜め上）から、ラウ（下流、海の方角）ないしはガワ（斜め下）にむけて、ニトゥ・パイになりえなかったニトゥ（靈）を流しすることに焦点をあてた儀礼なのだといえる。そして、このような解釈は、ポオ・リアにおけるクラ・ヘナの儀礼によって支持される。それというのも、ヘナ・サワ・タカによって計量された米は、ポオ・ロオにおいて消費されることがならわしになっているからである。

なお、上記のcの儀礼要素では、サワ・タカとともに、作物を食いあらず鳥獣や害虫が海に流されるが、この点については、ラゴ・ポオとの関連でのべることにする。

7・18 ラゴ・ポオ儀礼

儀礼要素：

- a) ゴングと太鼓をうち鳴らす。
- b) 「雨水の飯」をはじめとするアレ・ポオ（ポオ・リアやポオ・ロオで炊かれた飯）のはいっていた竹筒をうち鳴らしながら、ラゴ・ポオの歌をくりかえしうたい、鳥獣・害虫をラウ（下流・海）ないしはガワ（斜め下）の方角にあるサブ海に追いはらう。そして、竹筒を村の「尾」の部分から、ラウないしはガワの方角にむかってなげすてる。ワトゥ・ネソ村のラゴ・ポオでは、竹筒をフローレス島の南にひろがるサブ海になげすてる。

aの儀礼要素は、「騒音」（ゴングと太鼓の音）と「移行」（新耕作年度のはじまり）を関連づけて [cf. Needham 1967]，解釈をおこなうことも不可能ではない。だが、ゴングと太鼓の音は、本村から分村にむけて発せられる、「ラゴ・ポオをおこなうべし」との指令としてとらえるのが適当であるように思われる。なぜならば、ゴングと太鼓は、分村になにかをつたえようとするときにもちいられる、重要な通信手段だからである。

ラゴ・ポオの歌詞の構成は、整然としており、「オー、海にむかってゆく」という歌詞をさしはさみながら、まず「枯れてしまった稲のある海の方へ」、「実のはいっ

ていないトウモロコシのある海へ」，「芽の切られたモロコシのある海へ」，「ヘゴ虫にやられた豆のある海へ」といった歌詞がつづく。

その後、テ・ククー鳥、スズメ、ヴガ虫、ヘゴ虫、蛇、犬、山あらし、大型の野ネズミ、小型の野ネズミ、猿、ハタ鳥、ロド鳥、ムケ鳥といった、作物に被害をおよぼす鳥獣や害虫の名前が列挙され、それらがすべて海にむかってゆくことがうたわれる。だが、しばしば作物に甚大な被害をあたえるとはいえ、クル・カンバ kuru kamba（水牛の放牧地）という独自の居住空間をあたえられている水牛については、「まちがった階段をのぼるな」，「まちがった戸口にはいるな」とさとされるだけである。

そして、最後に「とまっていた蠅さえ落ちる海の方へ」，「とまっていたハエさえ落ちる海の方へ」，「むらがっていた黒アリさえ落ちる海の方へ」，「三段の湖のある海の方へ」，「ゆすれば落ちる枝先の海の方へ」といった難解な歌詞がつづくが、これは、何ものかをはるか遠方に追いはらうときにもちいられる一種の決まり文句であり、ここで解釈の対象にする必要はないと考えられる。

ところで、作物は女性であり、作物のなかでもとりわけ稲は、人間とおなじように靈魂をもっている。したがって、幼死もしくは若死した作物の靈魂は、ニトゥ・パイになりえなかった死者の靈魂とおなじように、作物に害をおよぼすニトゥになることが予想される。このような仮説的文脈と結合されるならば、「日照りで枯れた稲のある海の方へ」，「実のはいっていないトウモロコシのある海へ」，「芽の切られたモロコシのある海へ」，「ヘゴ虫にやられた豆のある海へ」という歌詞は、幼死もしくは若死した作物の靈魂が、ポオにおけるジョカ・サワ・タカの儀礼をとおして、すでに海にいつている状態を思いえがかせることになろう。

この4行の歌詞につづいて、作物を食いあらず鳥獣や害虫の名前が言及され、それらがすべて海にむかってゆくことがうたわれるわけであるが、おなじことは、ポオ・リアとポオ・ロオにおいても表現されていた。つまり、ジョカ・サワ・タカでは、ニトゥ（サワ・タカ）とともに、鳥獣や害虫が海にむかって追いはられるのである。

筆者の知るかぎり、野生動物の肉がナケ・ニトゥ naké nitu（ニトゥの肉）とよばれるといった断片的な知識をのぞき²³⁵⁾、ニトゥと鳥獣・害虫との関係については、はっきりしたことはなにも知られていないように思われる²³⁶⁾。そうであるならば、ラゴ・ポオの歌詞やポオ・リアとポオ・ロオにおけるジョカ・サワ・タカは、ニトゥと鳥獣・害虫という「森の居住者」どうしの親密な関係を、さまざまなかたちで思いえがかせる儀礼要素なのだといえよう²³⁷⁾。このような解釈を間接的な形で支持するのは、水牛に対するよびかけであり、クル・カンバ（水牛の放牧地）という独自の空間

にすまう水牛には、海へむかうように命じられることがないのである。

では、ニトゥと鳥獣・害虫をラウ（下流・海）ないしはガワ（斜め下）の方向に追放することは、いったいどのように解釈されるのであろうか。まず、ラウやガワといった方向指示の前置詞にまつわる知識を列挙してみることにしよう。畑のもっともガワ（斜め下）の部分には、パレ・ラカとよばれる稲が栽培され、このパレ・ラカは、畑の外からやってくる鳥獣や害虫から作物をまもってくれるのだといわれる（3・4, 5・4参照）。村のもっともガワの部分には、フローレス島の東端からやってくるイネ・レケに食物を供えるための石（ワトゥ・ジュー・アング）がおかれている（5・2参照）。フローレス島の外からやってくる異人は、アタ・マング・ラウ・ラジャ・ガワ ata mangu lau laja ghawa（海の方向にある帆柱，斜め下にある帆の人）と表現される。したがって、かれらは、ガワの方向に存在するメシ・アタ・ハキ mesi ata haki（直訳：男の海；意訳：サブ海）からやってくるのでなければならない。そして、家の出入口は、もっともガワ（斜め下）の部分にもうけられている（5・3・1参照）。

したがって、Ⅰ型の体系が適用される畑や村、Ⅱ型の体系が適用される政治共同体の領地、Ⅴ型の体系が適用されるフローレス島と外界との関係、Ⅵ型の体系が適用される家のすべてにおいて、「出入口」は、もっともガワの部分（の付近）にもうけられているのである。このような仮説的文脈と結合されるならば、ニトゥと鳥獣・害虫をガワないしはラウに追いはらうことは、かれらを「出入口」から外に追いだす行為として解釈されることになる。

すでにのべたように、サワ・タカ（斧の木くず）という名称は、ニトゥを追放することに、ウラ・レジャが何らかの形で関与していることを思いえがかせるが、おなじことは、ラゴ・ポオにおける竹筒についてもいえる。なぜならば、アレ・ポオの竹筒は、ウラ・レジャからタナ・ワトゥにあたえられた男性の性的な「水」がはいっていた容器だからである。したがって、竹筒をつかって、ニトゥと鳥獣・害虫をガワないしはラウに追いはらうことは、ウラ・レジャとともに（あるいはウラ・レジャの力をかりて）、ニトゥと鳥獣・害虫を「出入口」から外にだす行為として解釈されることになる。

7・19 パキ儀礼

パキは、ウォロ・レレ村に居住するリア・ペーワ（が指名した者）によっておこなわれるリセ・ンゴンデ・リアにおける最初の種まきである。祭祀畑，儀礼畑，それに

通常の畑における種まきがおこなわれるのは、かならずパキの終了後でなければならない。

パキは、儀礼言語ではパキ・タナ， デタ・ワトゥ paki tana, deta watu（土に傷をつけ、石に印をつける）と表現されるが、これとおなじ名前によばれる儀礼行為は、埋葬儀礼のなかにもふくまれている。埋葬をおこなうには、妻の与え手を代表する男性（死者が婚入女性であるならば、その父もしくは兄弟など）に参加してもらうことがぜひとも必要であり、その代表者は、ウラ・レジャのよりしろであるアウ竹で掘り棒（alu au）をつくり、それをつかって埋葬の予定地に傷をつける。これがパキ・タナ， デタ・ワトゥとよばれる行為であり、そのあとではじめて、人々は、墓穴をほり、埋葬をおこなうことができるようになる。そして、これまでくりかえしのべてきたように、女性としての作物は、すでに死者と化しており、ウラ・レジャの手に抱かれています。

このような仮説的文脈と結合されるならば、農耕儀礼におけるパキは、種まき（作物の埋葬）にさきだっておこなわれるパキ・タナ， デタ・ワトゥとして解釈されることになるはずである。そして、パキを遂行するリア・ペーフは、リセ・ンゴンデ・リアの住民にとって、女性としての作物をあたえる側に属す男性、つまり、ウラ・レジャにもひとしい存在として思いえがかれることになる。

しかしながら、このような解釈に対しては、つぎのような疑問がうまれてくるはずである。つまり、農耕儀礼の場合には、種まき（作物の埋葬）のまえに、すでにケレに相当するような儀礼（ンバマ）がおこなわれるが、葬送儀礼の場合には、埋葬の数箇月後にケレがおこなわれる場合が多いからである。しかしながら、これは、矛盾をはらむ奇妙な事態ではない。なぜならば、葬送儀礼の場合でも、経済的に余裕のある者は、埋葬のまえにケレの儀礼をすませてしまうことができるからであり、このような方法は、ケレ・メマ kélé mémaとよばれる。

このケレ・メマは、現在ではほとんどおこなわれなくなっているために、じゅうぶんな資料をえることはできなかった。しかしながら、ケレのまえに埋葬がおこなわれるならば、ジョカ・ファタ（7・17参照）の儀礼をおこなう必要はないと考えられる。農耕儀礼には、ジョカ・ファタに相当するような儀礼がふくまれていないが、このことは、作物を対象とする葬送儀礼が、ケレ・メマでおこなわれることを示唆しているように思われる。

7・20 儀礼畑のケデ・コレ儀礼

儀礼畑における播種の前日には、ケデ・コレ（作物の種を「盛って据えおく」とよばれる儀礼がおこなわれる。ケデ・コレでは、儀礼畑にまかれる作物の種が準備され、ウィス・ルル（祖霊の座）にコレkolé, つまり据えおかれるわけであるが、これとおなじように、遺体もまた、埋葬にさきだって家のなかにコレkolé, つまり安置しておかれる。ここでは、とりあえずこのことだけを指摘しておくことにしたい。

7・21 儀礼畑の播種儀礼

儀礼要素：

- a) 畑の中心にある祭場に穴をほり、ニジョ・トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）をとなえた米をうめる。
- b) そこに樹皮をむきとったヒロハノジアオイの木をたてるが、この木は、テゴ・デヌ（ヒロハノジアオイの身体）とよばれる。
- c) そのそばに、6種類の植物を植える。
- d) ニジョ・トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）をとなえた米を、種籾のはいった編みカゴの下にうめる。
- e) ニジョ・イネ・パレ（稲の母の呪文）をささやきかけた米を種籾とまぜる。
- f) ゲウ・ウィニ（種籾とまぜる）とよばれる金の装飾品を種籾とまぜあわせる。
- g) 6種類の植物の葉を少しずつちぎりとして種籾とまぜる。
- h) 飯と肉にニジョ・ソキ・セルをささやきかけ、それをヒロハノジアオイの樹皮でつつみ、カオ・ウィニ（畑の祭場）のすぐ下手にある土砂の流出止めのなかにうめる。
- i) アグネス・ジャワが、ンゲウ・ウィニとよばれる金を身につける。
- j) ニジョ・フング・ハイ（つま先をふみしめる呪文）のささやかれた米を、アグネス・ジャワが足でふみつける。
- k) ニジョ・ポケ・フェング・レエをつかって、フェング・レエとよばれる盗み食いを常習とする精霊を追いはらう。
- l) スア・アウ（アウ竹の掘り棒）をつかって、種まきをおこなう。
- m) ナンギ・ンダレ（ンダレの哀歌）がうたわれる。

7・19でのべたように、パキが、埋葬をおこなうにあたって必要とされる「パキ・タナ、デタ・ワトゥ」（土に傷をつけること）であるならば、種まきは、それにひき

つづいておこなわれる埋葬だということになる。上記の f, m, l の儀礼要素を有意的にするのは、このような仮説的文脈だと考えられる。なぜならば、墓穴は、アル・アウ（アウ竹の長い掘り棒）もしくはスア・アウ（アウ竹の短い掘り棒）をつかってほられ、埋葬される死者の口には金がいれられるからである。これにくわえ、埋葬をはじめとする葬送儀礼の場面では、ナンギ nangi とよばれる哀歌がうたわれる。

だが、種まきには、埋葬儀礼にはみられない数多くの儀礼要素がふくまれている。これらの儀礼要素は、どのように解釈されるのであろうか。

b の儀礼要素では、テボ・デヌ tebo denu（ヒロハノジアオイの身体）とよばれるヒロハノジアオイの樹皮をむいたものが畑の祭場にたてられる。すでにのべたように、ヒロハノジアオイは、グジュ・レカ・テボ・デヌ、ピラ・レカ・ロー・ジタ（ヒロハノジアオイの身からあらわれ、ジタノキの体から割れでた）という儀礼言語において、妻の与え手の隠喩的な表現としてもちいられ、祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウエラでは、ヒロハノジアオイのなかに種籾がとりこまれるようなイメージが構成されてもいた。

このような仮説的文脈と結合されるならば、ヒロハノジアオイの樹皮をむき、畑の中心部にたてる行為（b の儀礼要素）は、畑とその地下を、死者と化した女性としての作物の帰還する場所から——種まき直前の畑は女陰にたとえられ、地下はトゥカ・タナ（土地の子宮）とよばれることを想起されたい（4・2 参照）——、作物が生まれてくる場所へと転換する行為として解釈されることになる。

また、これとおなじことは、a と d の儀礼要素についてもいえる。なぜならば、ニジョ・トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）は、ンゴル・ングレ（「土地の子宮」にとりこまれてしまうために、収穫物がとぼしくなってしまう現象）をふせぐためにつかわれる呪文だからである。

そして、このような解釈は、h の儀礼要素によって間接的に支持されるというべきであろう。h では、ニジョ・ソキ・セル（ソキ・セルの呪文）のささやかれた飯と肉の料理が、ヒロハノジアオイの樹皮につつまれ、土のなかにうめられる。この呪文は、作物を食いあらず害虫や鳥獣に効果のある呪文なのだといわれ、獲物を刺し殺し、巣にはこんでくるトキ・セル toki séru（直訳：刺してひきずってくる；意訳：アシナガバチの一種）が、その「源」（キーターム）になっている。したがって、ヒロハノジアオイやトゥカ・タナ（土地の子宮）にとりこまれることは、再生の期待できない死にいたる過程なのだといえる。

ところで、儀礼畑における種まきでは、アグネス・ジャワという名前の老女が重要

な役割をはたす。この女性は、種まきが始まると同時に、ンゲウ・ウィニ（種籾と混ぜられる金）を身につけ（iの儀礼要素）、稲の根をしっかりとさせるために、ニジョ・フング・ハイ（つま先をふみしめる呪文）のささやかれた米を足でふみつける（jの儀礼要素）。したがって、埋葬される作物とアグネス・ジャワは、曖昧な形で同一視されるわけであるが、このようなアグネス・ジャワの行為は、これから埋葬されようとする作物を、理想的な死をむかえた婚入女性として思いえがかせるであろう。それというのも、アグネス・ジャワは、トゥカ・ンベテ・ワンゲ（図6参照）に婚入し、子や孫を数多く養い育てた女性であることにくわえ、儀礼の主催者（ヤコブ・ンドリ・ワンゲ）が、イネ iné（母）——つまり1世代上の婚入女性——とよぶにふさわしい女性だからである（図7参照）。

儀礼畑における種まきには、以上のような儀礼要素の他に、cとgの儀礼要素（6種類の植物をカオ・ウィニに植え、その葉をちぎりにとって種籾とまぜる）がふくまれている。断片的な情報から判断するならば、cとgの儀礼要素は、たとえば、ケラのように青々とし(meta ngéré kela)、サトウキビのように甘く(mi ngéré tewu)といった具合に、6種類の植物の属性を作物に分有させる行為として解釈されるように思われる。だが、このような解釈については、あくまでも示唆にとどめておくのが賢明であるように思われる。

7・22 パイ・ムク儀礼とブイ・ムク儀礼

祭祀畑を開墾し、火入れをおこなうときには、パイ・ムク（バナナと夜をあかす）とブイ・ムク（バナナを焼く）とよばれる儀礼がおこなわれる。パイ・ムクとブイ・ムクは、2日にわたっておこなわれる儀礼ではあるが、相互に密接な関係をもっているため、以下では、この2つの儀礼を一括してのべることにしたい。

儀礼要素：

- a) 焼いてしか食べられないことのないムク・マーとよばれるバナナとプス・ムク（バナナの花芯）をオネ・ウマ・ングア・バブ（祭祀畑の家）のウィス・ルル（祖霊の座）につるす。
- b) パイ・ムクのおこなわれた日の翌朝、伐採をおこなったあと放置されたままになっている樹木を、祭祀畑の中央にあつめて火入れをおこなう。
- c) そして、パイ・ムクにおいてオネ・ウマ・ングア・バブにつるされていたバナナとプス・ムクを、その火で焼く。

このように儀礼要素を列挙しただけでも、パイ・ムクとブイ・ムクの儀礼においてバナナが重要な役割をはたしていることがあきらかとなる。そこで以下では、バナナに付随する表現や儀礼行為を、なるべく網羅的にひろいあげてみることにしよう。

出産の文脈において、破水は、ムク・ベラ・ペシ muku bela pesi (渋い味のバナナが割れる) とよばれる。そして、出産が終了すると、新生児に付着している産血は水で洗い流されるが (アエ・フェオがぬりこめられるのは、このあとである)、この産血まじりの水は、リサ・ムク lisa muku (バナナが群生している場所) にすてられる。

また、バナナは、つぎにのべるような意味で、子供の成長とも密接な関係をもっている。なかなか口がきけるようにならないと、親は、子供をリサ・ムクにつれてゆき、額をプウ・ムク pu'u muku (バナナの根本) にこすりつける。そうすることによって、その子供は、たちどころに口がきけるようになるのだといわれる。また、バナナが近くにないと、子供を床下につれてゆき、額をレケ・プウ leké pu'u (根本の土台柱) もしくはレケ・ペラ leké pera (こすりつける土台柱) とよばれる土台柱 (図15, 16 参照) にこすりつけることもおこなわれる。したがって、バナナとレケ・プウは、おなじような役割をはたすわけであるが、レケ・プウは、タナ・ワトゥの配下である妖術者が家に入出入りする通路であるばかりでなく、タナ・ワトゥが家に入出入りするための通路にもなっているといえることができる (5・3・2 参照)。

これにくわえ、ポオの儀礼では、バナナの葉の上で、男性の性的な「水」としての「雨水の飯」を竹筒からだす作業がおこなわれる。

だが、バナナは、「生」(誕生や成長)と密接な関連をもつばかりでなく、すでにのべたように、人間の「死」とも密接な関連をもっている。つまり、死者の靈魂は、ケレがおこなわれるまでのあいだ、ガワ・プウ・ムク (バナナがはえているような二次林) にとどまるのだといわれる。だが、開墾では、バナナをはじめとするすべての草木が伐採され、火入れがおこなわれる。

以上でのべたことを総合するならば、バナナを、生の与え手であると同時に死の与え手でもあるタナ・ワトゥ (4・2 参照) の側に属すもの、もしくはタナ・ワトゥの身体そのものとして思いえがくことは、そう困難ではないといえるが、このような仮説的文脈と結合されるならば、上記の a, b, c の儀礼要素は、開墾という行為が、まさにタナ・ワトゥの「身体を破壊」する行為であることを鮮明に思いえがらせることになるはずである。

それと同時に、ここで指摘しておきたいのは、祭祀畑からはニトゥが追いはらわれていない可能性があるということである。ポオは、火入れの終了後におこなわれる儀

礼であり、ポオにおいて海に流されるサワ・タカを、人々は、燃えのこった樹木の一部として説明する。だが、祭祀畑の火入れ（ブイ・ムク）は、ポオの数箇月後におこなわれる。これにくわえ、サミュエル・レバとアントニウス・ウィクは、祭祀畑のサワ・タカはまだ海に流されていないという主旨の説明をおこなっていた。

以上のような推測や情報が正しいとすれば、祭祀畑とは、ニトゥが滞留をつづける畑なのであり、ニトゥが作物に有害な影響をおよぼし、鳥獣・害虫と親密な関係にある（7・18参照）ことを考えるならば、祭祀畑とは、はじめから収穫を期待することのできない畑なのだといえる。

儀礼畑を対象とする儀礼とはことなり、祭祀畑を対象とする儀礼では、ほとんどといってよいほど呪文がもちいられないが、これは、祭祀畑からの収穫が期待されないことと密接な関係をもっているように思われる。

7・23 祭祀畑のケデ・コレ儀礼

儀礼畑における種まきの場合とおなじく、祭祀畑の種まきのまえにも、ケデ・コレとよばれる儀礼がおこなわれる。そして、この儀礼についても、儀礼畑のケデ・コレとおなじことがいえる。つまり、祭祀畑のケデ・コレにおいても、祭祀畑にまかれる作物の種がウィス・ルル（祖霊の座）にコレ^{kolé}、つまり据えおかれるわけであるが、これとおなじように、遺体もまた、埋葬にさきだって家のなかにコレ^{kolé}、つまり安置しておかれる。

それとともに、ここで指摘しておきたいのは、祭祀畑のケデ・コレにおける祝詞のなかで、翌日の祭祀畑の種まきにおいて、ソロ・スア^{soro su'a}つまり「スア・アウ（種まき儀礼専用のアウ竹の掘り棒）をよこたえる行為」がおこなわれることに注意がむけられることである。このソロ・スアは、祭祀畑における種まきの終了後におこなわれ、祭祀畑の種まきは、最終の種まきとして認識されている。そうであるならば、スア・アウは、祭祀畑の種まきという最終の種まきにいたるまで、いわば「たった」（^{dari}）状態にあるのだといえる。そして、このような解釈は、リセ・ロウォ・ボラにおけるパキによって支持される。なぜならば、パキでもちいられたスア・アウは、祭祀畑の種まきにいたるまでのあいだ、ウィス・ルルにたてておかねければならず、よこたえてはならないとされるからである（6・12・2参照）。

7・24 祭祀畑の播種儀礼

儀礼要素：

- a) カオ・ウィニ（畑の祭場）に、ヒロハノジアオイの木が立てられ、6種類の野生の植物が植えられる。
- b) 6種類の野生の植物の葉をちぎりとって、種籾とまぜる。
- c) ゲウ・ウィニとよばれる金の装飾品が種籾の上におかれる。
- d) アウ竹の掘り棒をつかって、種まきがおこなわれる。
- e) スア・アウ（種まき儀礼専用のアウ竹の掘り棒）を、土砂の流出止めにおしこんでよこたえる。だが、日照りがつづいたときには、雨をふらせるために、この掘り棒をもちだして、川のなかにひたす。
- f) この種まきがおわると、ロウォ・コレ人の女（とその助手たち）は、ミー・アエ（水を甘くする）の儀礼にいたるまで、各種のヤムイモを食べることができなくなる。

以上のような儀礼要素のうち、eとfをのぞくすべての儀礼要素は、儀礼畑の種まきにおけるb、c、f、g、lの儀礼要素とおなじであり、これらの儀礼要素を有意的にする文脈が、儀礼畑の種まきと祭祀畑の種まきのあいだでことなっている必然性はないと考えられる。そうであるならば、以下で論じなければならないのは、eとfの儀礼要素だということになる。

すでにのべたように、種まきにもなう儀礼は、死者と化した作物の埋葬儀礼として解釈される（7・20、7・21、7・23参照）。だが、それと同時に、種まきは、ポオを出発点とするウラ・レジャとタナ・ワトゥとの性的な交渉の一部として解釈することもできる。種まきにおいてもちいられる掘り棒は、ウラ・レジャのよりしろであるアウ竹でつくられており、それは、パキから祭祀畑の種まきにいたるまでのあいだ、いわば「たった」状態にある（7・23参照）。また、種まきができる状態にまで仕上げられた畑は「女陰」にたとえられ、地下は「土地の子宮」とよばれる（4・2参照）。これにくわえ、種籾の一部は、ポオにおいて男性の性的な「水」としてタナ・ワトゥに供えられ、祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウェラでは、種籾に天からふりそそぐ雨水のイメージが付託されてもいる（7・11と7・13参照）。このような仮説的文脈と結合されるならば、上記のeの儀礼要素は、ポオにはじまるウラ・レジャとタナ・ワトゥとの性的な交渉に終止符をうつ行為として解釈されることになる。

そして、このような解釈は、fの儀礼要素によって支持されるというべきであろう。ミー・アエ（水を甘くする）の儀礼は、すでにのべたように、ヤムイモをめぐる禁忌

の解消をとおして、タナ・ワトゥが男性の性的な「水」を受容できる状態になったことを思いえがかせる儀礼だといえるが（7・10参照）、祭祀畑の種まきが終了すると、ロウォ・コレ人の女（とその助手たち）には、ふたたびヤムイモを食べる禁忌が課されるからである²³⁸）。

ペトゥ神父は、以上のような一連の解釈との関連で、きわめて興味ぶかい報告をおこなっている。その報告とは、セ・ソラ Se Solaという人物（リセ地域の北西に存在するDesa Muku Saki, ケリ・テンプKeli Tembu村に在住）が語った人間の死をめぐる観念であり、セ・ソラは、ペトゥ神父に「人間は2つの死を経験する。最初の死は、人間が靈魂となる肉体の死であり、2回目の死は、靈魂をアプ apu（露）にする」とのべたのだといわれる [Petu 1974:74]。

ペトゥ神父は、このアプ（露）となった靈魂が、その後どうなるかについてくわしいことは何ものべていない。しかしながら、リオ族の人々が、女性の体内で胎児が形成されることを、サイ sa'i（露や雨水が木の枝や葉にたまり、大きな水滴になる）という動詞で表現することを考えるならば、アプとなった靈魂について思いえがくべきイメージの内容は、そう茫漠としたものではないといえよう。

7・25 農耕儀礼の解釈表象

本章におけるこれまでの論述をまとめてみることにしよう。個々の農耕儀礼の解釈からみちびきだされる解釈表象が、けっして支離滅裂なものではなく、たがいに整合する関係にたっている。

ピレ・ウマは、タナ・ワトゥが女性としての作物を出産したことを思いえがかせる儀礼であり、そのなかには、新生児とおなじように脆弱な状態にある作物をさまざまな外敵から保護するための儀礼行為がふくまれている。そして、ペサ・ウタでは、順調に成育した女性としての作物（野菜）を収穫し、それを食べることになるわけであるが、この儀礼行為は、女性としての作物と人間の男性との性的な交渉を可能にする行為として解釈される。つまり、人間の女性と結婚する場合とおなじように、その父母であるウラ・レジャ（天空神）とタナ・ワトゥ（土地神）からの許可をえたうえで、女性としての作物との性的な関係が開始されるのである。

だが、結婚した女性（としての作物）は、すぐに父母のもとをはなれ、婚家にうつりすむわけではない。リオ族の社会では、結婚した女性がしばらくのあいだ実家にとどまりつづける場合が多く、かつては、初産も実家でおこなわれることが普通であっ

た。これとおなじように、作物を代表する存在である稲は、ペサ・ウタの終了後、その住居である畑において「妊娠」（穂ばらみ）の時期をむかえ、「母乳」（炭水化物をふくんだ白い水）を稲穂にたくわえてゆく。稲刈りにともなう儀礼は、このような過程をへた女性としての作物をその父母から切りはなし、婚家にみちびいてくる行為として解釈される。そして、その後、この婚家に移り住んだ女性としての作物と人間男性との性的な交渉を可能にする儀礼（ミー・アレ）がおこなわれる。

こうして、女性としての作物は消費されてゆき、ついには死をむかえることになる。ンバマ、祭祀畑のピグ、ピグ・ウェラといった一連の儀礼は、死をむかえた女性としての作物を対象とする葬送儀礼であり、これらの儀礼をとおして、作物（畑にまかれるべき種となる作物）は、ウラ・レジャ（天空神）の手にゆだねられる。リオ族の社会において、「ウラ・レジャの手にだかれる」ことは死を意味し、死者は、ウラ・レジャの手にいだかれた状態で「土地の子宮」とよばれるタナ・ワトゥ（土地神）の胎内（地下）にもどされ、再生への道をあゆむことになる。作物の場合もこれとおなじであり、ポオとそれにひきつづく播種儀礼において、作物（の種）は、ウラ・レジャの「精液」ないしは埋葬されるべき遺体として、「女陰」にたとえられる畑からタナ・ワトゥの胎内（地下）にもどされる。したがって、ポオとそれにひきつづく播種儀礼は、作物の埋葬儀礼であると同時に、ウラ・レジャとタナ・ワトゥとを性的に結合させる儀礼でもあるのである。

こうして、農耕のサイクルは、農耕儀礼の解釈表象において、女性としての作物が誕生から、結婚をへて、死にいたる過程として思いえがかれることになる。つまり、農耕のサイクルは、女性としての作物のライフサイクルなのであり、このサイクルの到達点（死）は、人間にとって妻の与え手の関係にたつタナ・ワトゥとウラ・レジャとの性的な交合によって、出発点（誕生もしくは再生）と重ねあわされる。農耕のサイクルは、このようなかたちで更新をくりかえしてゆくわけであるが、この閉鎖体系のなかで、人々は神々（タナ・ワトゥとウラ・レジャ）との遠近関係にそって差異化されることになる。農耕儀礼の解釈表象にふくまれている、こうした側面については、のちほど第9章でとりあげることにした。

それとともに、ここでのべておかなければならないのは、本章において提示された農耕儀礼の解釈表象が、あくまでも概略的なものにすぎないことである。文脈や仮説的文脈がゆたかであればあるほど、有意的にできる儀礼要素の数は増加し、儀礼要素を有意的にすることのできる道筋も多様化してゆくことが予想される。したがって、農耕儀礼の解釈にはほとんど際限がないわけであるが、かといって、これまでの論述

において利用された文脈や仮説的文脈が、どうしようもなく不足していたとは考えられない。なぜならば、本研究では、文脈あるいは仮説的文脈の材料としてもちいられる知識を農耕儀礼に参加する者と舞台装置に関する知識に限定したとはいえ、そのなかには、歴史、政治共同体や村落共同体の社会構成、婚姻連帯、ライフサイクル、農耕サイクル、宗教的信念、物質文化などといった、知識のさまざまな領域が包含されているからである。

また、本章において提示された農耕儀礼の解釈表象については、つぎのようにのべることもできる。本章では、論旨に説得力をもたせるために比較研究の手法をもちいようとはしなかった。その理由は、文脈や仮説的文脈の材料としてもちいられる知識をリオ族（とりわけリセ地域）の人々自身が知っている知識に限定したかったためである。文脈や仮説的文脈の材料となる知識をリオ族の人々が出会ったことのない民族言語集団からひきだしてくるならば、有意的にできる儀礼要素の数はふえるかもしれないが、そこからみちびきだされる解釈表象は、リオ族の社会には存在するはずのないものになってしまう。だが、比較研究の手法をもちいても、結局は、おなじような解釈表象がみちびきだされることになったと考えることもできる。なぜならば、東インドネシアの民族文化を対象とする民族誌をひもとくならば、そのなかには、本章で提示された解釈表象と一致する内容が数多くふくまれているからである。つまり、農耕儀礼、通過儀礼、儀礼言語、神話、宗教的信念、婚姻連帯などについて書かれた民族誌のなかには、多少の地域的な相違はあるにせよ、母乳、血、精液などにたとえられる「生命ある液体」が神々と人間、あの世とこの世、妻の与え手と妻の受け手のあいだを循環しているというイメージ（解釈表象）がのべられているのである [cf. e.g. Barnes 1974; Forth 1981; Fox(ed.) 1980; Hicks 1976, 1984; Traube 1986]。

第 8 章 季節的 信念の サイクル

8・1 季節的 信念

前章における記述には、バル・レエ（病気の季節）の到来、モロ・ンゲレ（首狩り人）の来訪、タナ・ワトゥ・ガカ（タナ・ワトゥがあたりを飛びまわる現象）の発生、イネ・レケ（フローレス島の東端にすむ妖術者）の来訪といった現象の記述がふくまれていた（6・4, 6・6・1, 6・9・1, 6・10・2 参照）。以下では、これらの現象を「季節的 信念」（seasonal belief）と総称するが、その理由は、これらの現象が、雨や風をはじめとするさまざまな自然現象とおなじように、季節の交替過程にともなって生起する現象とみなされているからである。そうであるならば、季節的 信念は、農耕のサイクルや前章で提示した農耕儀礼の解釈表象とはまったく無関係なのであろうか。以下では、この問題について考えてみることにしよう²³⁹）。

8・2 死と病気の季節（バル・レエ）

バル・レエ（悪いバル）とよばれる季節（3月～4月）は、死と病気が一年中でもっとも多くなる季節として認識されている。これにくわえ、この時期に出産がおこなわれると、産婦と新生児のどちらかが死亡したり、たとえ無事に成長しても、バル・レエに生まれた者は、病弱な人間や精神薄弱者になってしまうのだといわれる。そして、バル・レエには、タナ・ワトゥが、オネ・リアに収蔵されているンボラ・カド（タナ・ワトゥにあたえられた金）をもとめて飛びまわる、タナ・ワトゥ・ガカとよばれる現象が頻発する。

農耕儀礼の解釈表象において、神々と人間との関係は、妻の与え手と妻の受け手との関係として思いえがかれるわけであるが、妻の与え手と妻の受け手とのあいだには、つぎにのべるような交換関係が成立している。妻の与え手からは、妻としての女性や米と織物からなるレグ・パタ regu pata（女財）があたえられるが、そのほかに、妻の与え手は、健康、多産、豊作などを妻の受け手にもたらす。だが、妻の受け手は、このような「生命」とでも総称すべきものを、無償でうけとることができるわけではない。妻の受け手は、「生命」をうけとるまえに、家畜や金からなるリウ・エコ riwu éko（男財）を妻の与え手におくらなければならないのであり、さもないと、妻の

与え手は、病気をはじめとするさまざまな災厄を妻の受け手にもたすことができるのだといわれる。つまり、病気をはじめとするさまざまな災厄は、妻の与え手が家畜や金を要求していることの証として解釈されるのである。

バル・レエは、作物の収穫が開始される時期であり、ブケ・リア（12月から1月）からはじまる「空腹の季節」(wula lowa)は、バル・レエにいたってようやくおわりをつける。だが、人々は、このような状況を手放しでよろこぶことはできないはずである。なぜならば、「生命」をうけとるには、家畜や金 (riwu éko) を妻の与え手である神々に支払わなければならないからである。さもなければ、妻の与え手としての神々は、妻の受け手としての人間に、病気をはじめとするさまざまな災厄をもたらすであろう。バル・レエという不吉な季節の到来は、農耕儀礼の解釈表象が含意する、このようなイメージの集合であるように思われる。

8・3 首狩り人（モロ・ンゲレ）の来訪

モロ・ンゲレは、海の彼方からやってくる異人であり、女・子供の首を切りおとしもちさったり、妊婦の腹をさいて胎児をうばいさる、一種のアタ・ナカ ata naka（泥棒）なのだといわれる。海の彼方からやってくる異人は、II型の体系におけるラウやV型の体系におけるガワという方向指示の前置詞をもちいて、アタ・マング・ラウ・ラジャ・ガワ ata mangu lau laja ghawa（海の方向にある帆柱、斜め下にある帆の人）と表現される。したがって、異人がやってくる海は、フローレス島の南にひろがるメシ・アタ・ハキ mesi ata haki（直訳：男の海；意識：サブ海）でなければならない。

モロ・ンゲレは、野菜の収穫が開始されるころにやってきて、稲刈りの季節に猛威をふるう。だが、この時期をすぎると、モロ・ンゲレの出没は間遠くなり、ついにはその存在さえもがわすれられる。したがって、モロ・ンゲレが出没する時期は、作物の収穫時期（3月～9月）とほぼ一致するのである。

作物がみのり、収穫がおこなわれる時期には、当然のことながら、作物が鳥獣や害虫の被害をうけることになる。農耕儀礼の解釈表象にしたがうならば、鳥獣や害虫は、メシ・アタ・ハキ（男の海）からやってくるのでなければならない。なぜならば、ポオにおいて、鳥獣や害虫は、メシ・アタ・ハキに追いはらわれているからである。この点について、あるインフォーマントは、「鳥獣や害虫は、すべてメシ・アタ・ハキからやってくるといわれ、また、私は、そう信じている」とのべていた。

これにくわえ、農耕儀礼の解釈表象において、作物は女性にたとえられるばかりでなく、女性は、しばしば作物にたとえられる（7・3，7・6参照）。そうであるならば、鳥獣や害虫が作物を食いあらず時期には、女性もまた、メシ・アタ・ハキ（男の海）からやってくる存在の脅威にさらされることになる。アタ・ナカ（泥棒）というモロ・ンゲレの別名は、このモロ・ンゲレと鳥獣や害虫との類似性を暗示しているように思われる。

8・4 土地神が鳴いて飛びまわる現象の頻発

バル・レエのように、特別な名称が付与されているわけではないが、開墾、とりわけ火入れがおこなわれる時期（9月～10月）にも、病気と死が多くなり、タナ・ワトゥがオネ・リアに収蔵されているンボラ・カド（タナ・ワトゥにあたえられた金）をもとめて飛びまわる、タナ・ワトゥ・ガカ（あるいはタナ・ワトゥ・ライ・ラトゥ・アピ）とよばれる現象が頻発するようになる。

妻の与え手と妻の受け手との関係には、つぎのような信念が付随している。妻の受け手は、妻の与え手に無礼をはたらかないようにつとめる。なぜならば、妻の受け手の無礼なふるまいに腹をたてると、妻の与え手は、妻の受け手に病気をはじめとするさまざまな災厄をもたらすことができるからである。妻の受け手は、このような事態を恐れるのであり、身にふりかかってきた災厄の原因が、妻の与え手にあることがわかると、家畜や金をおくることによって、妻の与え手の許しをこうことにつとめる。

農耕儀礼の解釈表象にしたがうならば、タナ・ワトゥは、女性としての作物を人間にあたえてくれる妻の与え手として思えがかれる。にもかかわらず、人間は、タナ・ワトゥに対して開墾という破壊行為をおこなう（開墾をおこなうことに、人々が強い恐怖を感じていることは、7・15でのべておいたとおりである）。そうであるならば、タナ・ワトゥが、無礼をはたらいた妻の受け手としての人間に、病気をはじめとする災禍をもたらし、家畜や金をもとめて飛びまわるのは当然だといえよう。開墾の時期とかさなりあう不吉な季節の到来は、農耕儀礼の解釈表象が含意する、このようなイメージの集合であるように思われる。

8・5 イネ・レケの来訪

イネ・レケがさかんにやってくるのは、8月から10月にかけての時期であるという

点で、人々の意見は一致している。だが、イネ・レケは、その後もしばしば姿をみせ、稲の収穫が終了する5月ころまで、出沒をくりかえすのだといわれる。

農耕儀礼の解釈表象にしたがうならば、この時期は、ウラ・レジャの存在を人々がもっとも身近に感じる時期にほかならない。つまり、男性は、ウラ・レジャとともに開墾をおこない（7・15参照）、タナ・ワトゥに供える米や飯をウラ・レジャと共有する（7・14参照）。これにくわえ、畑で成育する作物は、すでにのべたように、ウラ・レジャ（ポロ・リア）の庇護を受けている（7・2参照）。

イネ・レケの来訪は、このような解釈が含意するイメージの集合なのだと考えられる。それというのも、イネ・レケの起源神話によれば、イネ・レケは、一種のポロ・リアとして説明されるからである（4・3参照）。

ンプリ地域のジョカ・ジューとよばれる儀礼（7・16参照）は、間接的にはあるが、このような説明を支持してくれるように思われる。なぜならば、ジュー・アングは、イネ・レケと同一視される存在であることにくわえ、ジョカ・ジューでは、リセ地域におけるポオとおなじような儀礼行為が、ジュー・アングとの関連でおこなわれるからである。

8・6 農耕儀礼の解釈表象との関連

以上のような論述からあきらかなように、バル・レエの到来、モロ・ンゲレの来訪、タナ・ワトゥ・ガカの発生、イネ・レケの来訪といった季節的信念のサイクルは、農耕儀礼の解釈表象が含意するイメージの集合なのだといえる。換言するならば、季節的信念は、農耕儀礼の解釈表象を想定しなければ、アドホックなかたちでしか説明しようのない現象であり、それゆえに、前章で提示されたような解釈の正しさを、間接的にはあるが、証明しているように思われる。

第 9 章 農耕儀礼と社会構成

9・1 村落共同体内の儀礼における差異化

リオ族（リセ地域）の人々は、農耕儀礼において神々をはじめとする人間以外の存在と相互交渉をおこなう。しかしながら、人々は、差異化されることのない様な存在として、人間以外の存在者と相互交渉をおこなうのではなく、農耕儀礼の解釈からみちびきだされる農耕儀礼の解釈表象のなかで、神々との遠近関係にそって差異化されることになる。以下では、前章までの論述の内容に補足をくわえながら、農耕儀礼の解釈表象が内包する、この差異化という問題を正面からとりあげ、農耕儀礼が首長を中心にいとなまれている日常の社会生活の構成とどのように関連しているかを考えてみることにしよう。

すでにのべたように、農耕儀礼は、ウェワ（首長を代表者とする父系リネージ）ないしはトゥカ（ウェワの下位分節体）の成員によって主催される「村落共同体内の農耕儀礼」と、それ以外の儀礼、つまり、パイ・ポオ、ポオ・リア、ポオ・ロオ、ラゴ・ポオ、パキをふくむ「村落共同体間の農耕儀礼」に分類される。前者の儀礼は、村落共同体の内部でおこなわれる儀礼であり、それに参加する人々の範囲が、村落共同体の外にまでひろがることはない²⁴⁰⁾。これに対して、後者の儀礼は、村落共同体の範囲をこえ、リセ・ンゴンデ・リアに居住する人々の全体をまきこんでおこなわれる。

村落共同体内の農耕儀礼の解釈からみちびきだされる解釈表象において、作物は、その母であるタナ・ワトゥ（土地・土地神）から生まれ、結婚をへて、死にいたる女性として思いえがかれる。言葉をかえるならば、村落共同体内の農耕儀礼は、女性としての作物を対象とする通過儀礼なのである。村落共同体内の農耕儀礼を主催できるのは、ウェワの成員だけであり、それ以外の者（つまりウェワの関係者）が村落共同体内の農耕儀礼をおこなうことは禁止されている。したがって、ウェワは、村落共同体を構成するさまざまな集団のなかで、作物を女性としてあつかい、その父母である神々（ウラ・レジャとタナ・ワトゥ）から妻としてうけとることのできる唯一の集団なのである。換言するならば、神々とウェワは、妻の与え手と受け手の関係にたつのであり、この神々との婚姻連帯は、ウェワによっていわば独占されているのである。

だが、ウェワにとって妻の与え手の関係にたつ集団が、村落共同体のなかに存在するならば、このような神々との排他的な関係を保持することはできなくなる。なぜな

らば、そのような集団は、ウェワにとって神々とおなじ位置（もしくは神々により近い位置）をしめることになるからである。口頭伝承にしたがうならば、ウェワ・ンドリ・ワンゲの始祖であるンドリ・ワンゲは、妻の与え手の関係にあったロウォ・コレ人を村落共同体から追放したといわれるが（2・6参照）、その目的は、神々との排他的な関係を確立することにあつたのだと考えられる。

つぎに、ウェワの成員によって遂行される儀礼の内部に目をむけてみることにしよう。ウェワは、トゥカ（サブ・リネージ）に区分され、その代表者は、通常の畑（ウマ）とはことなる儀礼畑（ウマ・ングア）を耕作する。そして、トゥカの代表者は、この儀礼畑を対象として、ピレ・ウマ、ペサ・ウタ、ピグ、ミー・アレ、ピグ・ウェラといった儀礼を主催するわけであるが、これらの儀礼に参加するのは、トゥカの成員に限定される。これに対して、首長（村落共同体の長）が主催する儀礼は、通常の畑や儀礼畑とはことなる祭祀畑を対象としておこなわれ、それに参加する人々の範囲は、村落共同体の全成員（ウェワの成員とウェワの関係者）にまで拡大される。

このような儀礼において、主催者である首長は、はっきりと他の参加者たちから区別される。首長が主催する儀礼には、タナ・ワトゥと同一視されるような役割をはたすロウォ・コレ人の女（マリア・ウタ）が登場するわけであるが、この首長とロウォ・コレ人の女との密接な関係は、ンバマ儀礼（ンバマ・カー・コエ、ンバマ・カー・ウェサ、ンバマ）においてももっとも鮮明なものになる。それというのも、ロウォ・コレ人の女は、首長（ヤコブ・ンドリ・ワンゲ）のためだけに、6つの釜で飯を炊くからである。そのひとつは、ポド・プウ（すべての土釜の根幹をなす釜）とよばれ、オネ・リアにあつまった男たちは、死の危険におびえながら、このポド・プウで炊かれた飯を食べる。ンバマは、ケレ（一連の葬送儀礼をしめくくる儀礼）に相当する儀礼であり、ケレでは、妻の与え手集団を代表する女性が飯を炊き、妻の受け手は、ンバマのときとおなじように、その飯を死の危険におびえながら食べる。したがって、ポド・プウを所有する首長は、神々（ウラ・レジャとタナ・ワトゥ）を妻の与え手とする集団（ウェワ）の代表者として、ウェワの成員のだれよりも神々と親密な関係にあるのだといえる。

それと同時に、ここで指摘しておかなければならないのは、ンバマでは首長をのぞくウェワの成員とウェワの関係者との区別があいまいになってしまうことである。オネ・リアは、ウェワの全成員のための家であり、ンバマは、オネ・リアを祭場としておこなわれる。だが、ンバマには、ウェワの関係者（2・5参照）も参加し、かれらは、ウェワの成員とまったくおなじように、ポド・プウの飯を食べ、飯と肉の分配に

あずかる。また、ンバマでは、飯の共食をとおして、ウェワの成員とロウォ・コレ人の後継者、扶養者と被扶養者、ラシ氏族の成員＋奴隷層とそれ以外の者が区分されることになるが、すでにのべたように、この区分は、かならずしも絶対的なものとはいえない（7・8参照）。

9・2 村落共同体間の儀礼における差異化

ポオ・リアにおけるクラ・ヘナ（米を計量する儀礼）の方法には、3つの種類があり、どの首長には、どの方法がもちいらなければならないかがきまっていた。このクラ・ヘナにおける米の授受をとおして、首長たちは、a) タナ・ワトゥと同一視されるハゴ・ワウォ、b) タナ・ワトゥとごく近い関係にあるとみなされるリア・ペーワ、c) タナ・ワトゥ、ハゴ・ワウォ、リア・ペーワに米をあたえる首長、d) リア・ペーワに米をあたえる首長という4つのカテゴリーに区分される（6・10・6参照）。

また、クラ・ヘナが何回おこなわれるかによって、首長たちは、a) 6回のクラ・ヘナがおこなわれる首長（リア・ペーワ）、b) 3回のクラ・ヘナがおこなわれる首長、c) 1回のクラ・ヘナがおこなわれる首長という3つのカテゴリーに分類される（6・10・6参照）。しかしながら、クラ・ヘナの回数は、米の授受とはことなり、首長たちを明確に区分するものとはいえない。なぜならば、クラ・ヘナが何回おこなわれるかによって、タナ・ワトゥに供えるべきアレ・ポオの本数がきまってくるわけであるが、その量のちがいは、たかだか数本にすぎない。これにくわえ、6回のクラ・ヘナがおこなわれる首長といえども、「雨水の飯」として供出するアレ・ポオは1本でじゅうぶんなのである。また、一般民が1本以上のアレ・ポオを供出してはならないという規則もない。

すでにのべたように、リセ地域には、政治共同体の全体をまきこんだ形でおこなわれる農耕儀礼は存在しない。だが、ポオ・リアには、リセ・クル・ランデに居住するモサ・ラキ・プウ（根本の首長）とモサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）という2人の首長が参加し、かれらは、ハゴ・ワウォとリア・ペーワにあたえるための米を計量する。また、招待されることはないが、リセ・ロウォ・ボラに居住する首長たちも、リセ・ンゴンデ・リアのポオ・リアに参加することが禁じられているわけではない²⁴¹⁾。したがって、ポオ・リアは、リセ・ンゴンデ・リアの内部でおこなわれる儀礼ではあるが、政治共同体の儀礼としての性格をもっているのであり、少なくともリセ・クル・ランデに居住する2人の首長たちは、米の計量をとおして、ハゴ・ワ

ウォがタナ・ワトゥと同一視されることや、リア・ベーフがタナ・ワトゥとごく近い関係にあることを承認しているのだといえる。

つぎに、パキに目をむけてみることにしよう。パキは、ウォロ・レレ村に居住するリア・ベーフ（の代行者）によって遂行される簡素な儀礼であり、リセ・ンゴンデ・リアに居住する人々がパキの儀礼に参集するわけではない。しかしながら、リセ・ンゴンデ・リアの全住民は、パキのまえに種まきをおこなうことが禁止されており、ウォロ・レレ村のリア・ベーフとムラ・ワトゥ村のリア・ベーフは、この禁忌がまもられているかどうかを共同で監視する²⁴²⁾。したがって、リセ・ンゴンデ・リアの住民は、この禁忌にしたがうことをとおして、パキの儀礼に参加しているのだといえる。

すでにのべたように、パキは、埋葬のときにおこなわれるパキ・タナ・デタ・ワトゥに相当する儀礼であり、この儀礼は、妻の与え手の代表者によって遂行される。そうであるならば、ウォロ・レレ村のリア・ベーフとムラ・ワトゥ村のリア・ベーフは、リセ・ンゴンデ・リアの全住民にとって、妻としての作物をあたえる神々の側に属す者として思いえがかれることになる。

9・3 日常の社会生活における首長

以上のような論述からあきらかなように、農耕儀礼に参加する人々は、農耕儀礼の解釈表象のなかで神々との程度近接した関係にあるかによって差異化され、それぞれの地位をしめることになる。だが、農耕儀礼に参加する者は、神々との遠近関係という尺度の上に等間隔で分布しているわけではない。つまり、神々と同一視されたり、ごく近い関係にあるとみなされる者はごくわずかであり、それ以外の者は、人間の側に属す者として一括されることになる。以下では、第2章の内容に補足をくわえながら、この神々と関連づけられる少数の者たちが、日常の社会生活において、どのような役割をはたしているかをふりかえってみることにしよう²⁴³⁾。

ハゴ・ワウォやロウォ・コレ人の女は、日常の社会生活では、一般の女性とおなじように、家事、育児、それに農作業といった活動に従事するだけであり、特別な権限を何らもっていない²⁴⁴⁾。また、ハゴ・ワウォは、現在では正式の夫をもっており、日常の社会生活におけるハゴ・ワウォと一般の既婚女性との相違点は、もはや消失したといっても過言ではない（2・4，6・10・8，7・16参照）。また、祭祀畑での種まきがおこなわれると、ロウォ・コレ人の女は、ミー・アエにいたるまでのあいだ、ヤムイモを食べることが禁止される。だが、この禁忌にしても、ロウォ・コレ人の女

とそれ以外の女性とを区分するだけの効力はもたない。なぜならば、この禁忌をおかすことは、自分の身をあやうくするだけの結果しかもたらさないからである²⁴⁵⁾。

これに対して、日常の社会生活において男性の首長がはたしている役割はきわめて重要である。

首長（村落共同体の長）がどのような役割をはたしているかについては、2・7において多少なりともくわしくのべておいたが、ここで、その内容を簡単にふりかえっておくことにしよう。首長は、村落共同体の領地の所有者として耕地を配分する権限をもっている。したがって、村落共同体に居住する人々は、首長の許可をえたいうでなければ、開墾をおこなうことができない²⁴⁶⁾。また、首長は、村落共同体のなかで発生するさまざまな係争の裁定者でもあり、たとえば、窃盗、非合法的な性交渉、それに傷害事件などがおこった場合、首長は、訓戒をあたえたり、賠償金の支払いを命じたり、一定の処罰を課したりする。これにくわえ、現在では警察の手にゆだねられる殺人事件についても、過去においては首長が裁定をくだしていたのであり、かつて首長は、ウェラ・ポロ wéla polo（直訳：妖術者殺し；意訳：数多くの人間を死にいたらしめた妖術者を処刑すること）をおこなう権限ももっていた。

首長とその支持者たちは、以上でのべたようなさまざまな権限（power）を首長がタナ・ワトゥ（土地神）とごく近い関係にある者として行使していることを主張する。たとえば、首長の命令にしたがい、首長の言葉に耳をかたむけなければならないのは、首長の口が、ウィウィ・タナ・ワトゥ wiwi tana watu（土地神の口）だからであり、首長の言葉は、タナ・ワトゥの言葉そのものであることが主張される。また、首長の言動は、タナ・ワトゥが、それを正しい（molo）とみとめるかぎり、タナ・ワトゥからの強い支持をえることができるのだといわれ、このことは、ロンゴ・ベイ・ケリ、ハイ・セダ・メシ longgo be'i kéli, ha'i seda mesi（背は山によりかかり、足をしっかりと海におしつける）という儀礼言語によって表現される。そして、首長にはむかう者には、タナ・カー・ワトゥ・ペサ tana ka, watu pesa（タナが食べ、ワトゥが食す）とよばれる懲罰的な死がおとずれるという信仰もきかれる（4・2参照）。また、村落共同体の領地の所有者である首長は、デオ・ホロ・タナ déo holo tana（土地の頭をにぎる者）とよばれるが、この表現がタナ・ワトゥとごく近い関係にある者を意味することは、すでにのべたとおりである（4・2参照）。

だが、首長は、タナ・ワトゥと近い関係をもつ者としてばかりでなく、ウラ・レジャ（天空神）と近い関係をもつ者としても、その権限を行使しているように思われる。非合法的な性交渉が発覚した場合、首長は、男性の当事者に、女性側の関係者

や女性の当事者に賠償金を支払い、謝罪の宴 (na' u nena) をひらくように命ずる。だが、結婚の禁じられている女性との性的な交渉が発覚した場合、首長は、男性の当事者に対してトゥケ・リル、ドゥバ・ウラ tuké liru, duba wula (天をおしあげ、月を支える) とよばれる支払いをオネ・リアに (首長の居住する家屋) にもってくるように命ずる。これは、男性の当事者が「天におしつぶされないように」 (liru ma'é nggebhé) するための支払いであり、この支払いをおこなわないと、その男性にはメア・ベラ、ンゴリ・キラ méa béla, ngoli kila (落雷による突然死) がおとずれることになる。また、危篤状態にある者をすくうには、オネ・リア (首長の居住する家屋) においてトワ・リマ・ドゥア (天空神の手をほどく) とよばれる儀礼がおこなわれるが (7・9 参照)、首長の許可をえることなしに、この儀礼をおこなうことはできない。すでにのべたように、人間はウラ・レジャに抱かれることによって死へとみちびかれるといわれるが (7・9 参照)、首長は、だれに対してもトワ・リマ・ドゥアの許可をあたえるわけではなく、日頃から自分に対して反抗的な態度をとってきた者には許可をあたえないでおくこともできる。したがって、首長は、間接的にはあるが、ウラ・レジャと近い関係をもつものとして、さまざまな権限を行使しているのだといえる。

つぎに、2・8の内容をふりかえりながら、リア・ペーフ (首長) が政治共同体の社会生活のなかではたしている役割に目をむけてみることにしよう²⁴⁷⁾。政治共同体の社会生活において、リア・ペーフのはたす役割は重要であり、たとえば、領地の所有権をめぐる争いが発生した場合、リア・ペーフには、裁定者としての役割が期待される。つまり、リア・ペーフは、その領地にまつわる「歴史」をときあかし、真の所有者がだれであるかを裁定する権限をもっているのである。それというのも、リア・ペーフは、他の政治共同体との戦争をおこなううえで戦略をたて²⁴⁸⁾、実際の戦闘においては陣頭にたって指揮をとり、戦争が終了すると征服した領地を戦功者たちに配分する、戦争のリーダーだったからである。だが、政治共同体内外の紛争は、現在では、エンデ県 (Kabupaten Ende) の県都であるエンデEndeに設置されている地方裁判所 (Pengadilan Ende) にもちこまれるケースが多くなっている。しかしながら、その場合でも、リア・ペーフは、対立する陣営の一方もしくは双方から、証人として公判に出席することがもとめられる。

リア・ペーフやリア・ペーフと親密な関係にある人々は、以上でのべたようなさまざまな権限 (power) をリア・ペーフがタナ・ワトゥとごく近い関係にある者として行使していることを主張する。かられの口からは、たとえば、つぎのような言葉が

聞かれる。リア・ペーフは、なにか（たとえば領地にまつわる「歴史」について）わからないことがあったり、判断にまようようなことがあっても困ることはない。なぜならば、夢をとおして「全知」 (mbé'o léi sawé) の存在たるタナ・ワトゥが知識をさずけてくれるからであり、これは、コベ・ラカ kobé laka (夜が助ける) もしくはニピ・テイ nipi téi (夢見) とよばれる。つまり、リア・ペーフは、全知の人間であることが期待されているのであり²⁴⁹⁾、村落共同体の長の場合とおなじく、リア・ペーフの命令や裁定は、「タナ・ワトゥの言葉」 (wiwi tana watu) として語られるのである。また、タナ・ワトゥは、どこにゆくにもリア・ペーフと行動をともにするために、リア・ペーフのおもむく先々では、ガカ gaka とよばれるタナ・ワトゥの鳴き声がするという信仰も聞かれる。このような現象は、ンバー・ダイ、ロラ・エンガ mba dai, lora énga (歩いて守り、行きて護る) もしくはタナ・ワトゥ・ムールー、カミ・ンドゥー tana watu mulu, kami ndu (土地神が先にゆき、我々は後につづく) などといった儀礼言語で表現される²⁵⁰⁾。これにくわえ、タナ・ワトゥ・メリ tana watu meli (タナ・ワトゥがはいる) とよばれる現象も知られており、これは、妖術者の身体をぬけてた妖術者の靈魂 (ana wera) が動物の身体にはいりこむのとおなじように (4・2 参照)、土地をぬけてたタナ・ワトゥが身体のなかにはいりこむために、首長が神秘的な力をもつようになる現象を意味する。

9・4 首長に対する社会的承認

以上でのべたように、首長 (村落共同体の長およびリア・ペーフ) は、神々と近い関係をもつ者としてさまざまな権限を行使するわけであるが、その基盤は、きわめて脆弱だといえる (2・7 および 2・8 参照)。なぜならば、首長は、公的な暴力装置をもっていないために、村落共同体、ウェワ (首長を代表者とする父系リネージ) ないしはトゥカ (ウェワの下位分節体) を単位として反抗がくわだてられると、容易にはそれを制圧することができないからである。

そのために、過去においては、唯一の解決手段として村落共同体あるいは政治共同体のなかで戦争がおこなわれていた。だが、この戦争では、首長 (村落共同体の長およびリア・ペーフ) 側が敗走することもまれではなかった。それというのも、婚姻連帯のネットワークをひろげておこなうならば、政治共同体の内外から援軍をよびよせることが可能だったからである。本研究ではくわしくのべることはできないが、口頭でつたえられているリセ地域の歴史とは、首長 (の側にたつ集団) とそれに反抗をくわだ

てる者（の側にたつ集団）との抗争の歴史であり、したがって、政治共同体の構成は、つねに過程のなかにあったのである。

そうであるならば、首長（村落共同体の長ないしはリア・ペーフ）が神々と近い関係をもつ者として権限を行使できるのは、そうすることを人々がうけいれているかぎりにおいてなのだといえるが、農耕儀礼は、このことを社会的に承認し、首長に対する忠誠を表明するもっとも重要な機会のひとつであると考えられる。なぜならば、農耕儀礼の解釈からみちびきだされる解釈表象のなかで、首長（村落共同体の長およびリア・ペーフ）は、ほかの誰よりも神々と近い関係にある者として差異化されることにくわえ、特定の首長が神々と近い関係にある者として差異化される可能性は、農耕儀礼をのぞくと、十数年もしくは数十年に1度の割合でしかおこなわれないコエ・コルの儀礼（2・8参照）のときにかぎられるからである。

また、このような観点から農耕儀礼をとらえてこそ、首長（村落共同体の長およびリア・ペーフ）が農耕儀礼に参加しない者に監視の目をひからせ、農耕儀礼に参加しない者が首長と対立する関係におかれる理由も理解できるようになる。このことを端的にしめしているのは、筆者が調査地にはいる数年まえにおこったつぎのような出来事である。ワトゥ・ネソ村にすむモサ・ラキ・ヘベ・サニ mosa laki hébé sani（最下流の首長、表2参照）が、ファタ・マリでおこなわれるポオ・リアとよばれる儀礼に参加しなかった。もし、本人が病気などのためにポオ・リアに参加できない場合には、代理人を出席させなければならない。だが、モサ・ラキ・ヘベ・サニは、代理人をおくってよこさなかった。風聞によれば、モサ・ラキ・ヘベ・サニは、健康そのものであり、どこにもでかけずにワトゥ・ネソ村にいたとのことであった。ポオ・リアの翌日、ウォロ・レレ村のリア・ペーフであるヤコブ・ンドリ・ワンゲは、ウォロ・レレ村をおりてワトゥ・ネソ村にむかった。モサ・ラキ・ヘベ・サニは、ワトゥ・ネソ村におり、ヤコブ・ンドリ・ワンゲがやってくるなり、豚を屠殺して、ポオ・リアに参加しなかったことを「謝罪」(walé)した。モサ・ラキ・ヘベ・サニは、ポオ・リアに参加しなかった理由について、はっきりしたことはなにも言わなかった。だが、人々は、このモサ・ラキ・ヘベ・サニの行為を、リア・ペーフに対する反抗的な意志の表明として理解していた。

また、つぎのような伝承も知られている。

タナ・ンゴンデTana Nggondéの先住者であったマング氏族（Ana Mangu, 表1, 図4参照）は、ウォダ・プラWoda Pula とワンゲ・ンベテWanggé Mbété（表1, 図4

参照)によって、タナ・ンゴンデの一部をなす、現在タナ・ロガTana Roga とよばれているせまい領地におしこめられた。それ以来、マング氏族とウォダ・プラヤワンゲ・ンベテの父系子孫とのあいだには反目する関係がつづいていたが、あるときマング氏族は、ポオという農耕儀礼の期間に課される禁忌 (piré po'o) にしたがわずに開墾地で火入れをおこなった。当時、リア・ペーワの地位にあったのは、ンドリ・ワンゲNdori Wanggé (図4, 図7参照)であった。このことをセンダ・ウォダ・プラSénda Woda Pula(表1, 図4参照)から知らされたンドリ・ワンゲは、マング氏族のところにでかけてゆき、すぐさま火入れを中止するようにいった。だが、マング氏族は、「おまえのペニスはココヤシの幹のようにリア・ペーワ ria béwa (大きくて長い)だ」などといって、ンドリ・ワンゲを罵倒 (noka) する態度にでた。そこでンドリ・ワンゲは、すぐさま戦争の準備をはじめ、ファタ・ンドポFata Ndopo 村にすむモサ・ラキ・イネ・アメ (妻の与え手の首長)に援軍をたのんだ。そして、モサ・ラキ・イネ・アメのもってきたベラ・ビマ Béla Bima (ビマの稲妻)という名前の大砲をうちまくり、タナ・ロガからマング氏族を追いはらってしまった²⁵¹⁾。

以上でのべた2つの例は、村落共同体間の農耕儀礼であるポオへの不参加と関連するものであるが、つぎに村落共同体内の農耕儀礼に参加しない場合の処置についてのべることにしよう。村落共同体に居住するすべての世帯主は、ンバマとよばれる儀礼に参加することを義務づけられており、ンバマがおこなわれるときには、豚もしくはニワトリの肉をオネ・リア (首長が居住する家屋)にもってこなければならない。そして、肉をもってきた人々は、自分の名前を首長 (の息子)に申告し、首長が保管するノートのなかに記入してもらう。首長 (村落共同体の長)は、このような方法でンバマに参加しなかった者をチェックし、ンバマに参加しなかった者に1頭の豚を罰金として課す。また、すでにのべたように、ンバマではもってこられる肉の量もきびしくチェックされ、肉の量があまりにも少ないと、首長は、肉の受けとりを拒否する場合がある (6・7・4参照)。

だが、ンバマに参加することを拒否しつづける者には、罰金の支払いよりもさらにきびしい制裁が課されることもある。このことを端的にしめしているのは、つぎのような伝承である。

かつてウォダ・ランWoda Rasi が兄弟たちとともにリセ・デトゥ地域にすんでい

たころ、かれは、狩猟をおこなうのにいそがしいことを理由に、父であるラシ・レウ Rasi Lé'uが主催するンバマをはじめとするすべての農耕儀礼に参加しようとしなかった。このようなことが何年もつづいたのち、ウォダ・ラシは、父であるラシ・レウが息子たちに土地と財物を分与するという噂を耳にした。そこで、ウォダ・ラシはンバマにでかけていったが、土地と財産の分与はすでにおわっており、ウォダ・ラシには、ウヌ・ムク・サ・ウヌ、ラル・アウ・サ・ラル Wunu Muku Sa Wunu, Laru Au Sa Laru (バナナの葉いちまい、アウ竹の節ひとつ) という名前のもつ猫の額ほどの土地しかあたえられなかった。そのために、ウォダ・ラシの父系子孫は、ひろい土地をもとめて周囲の政治共同体の領地を蚕食し、ついにはリセ地域という新たな政治共同体を成立させたのであった。

また、このようなきびしい制裁は、潜在的なかたちでは、現在においても実現される可能性をもっている。筆者の調査期間中におこった、つぎのような出来事は、その一例である。「ンバマのときにオネ・リアにもってゆく肉などは、小さなニワトリでいい」と公言してはばからない女がいた。彼女は、弟とともに暮らしており、弟は、ンバマのときにいつも小さなニワトリをもってくるだけであった。筆者が調査をはじめてから1年ほどたったころ、彼女は、突然病にたおれ、たちまち危篤状態におちいった。弟は、危篤状態にある病人をすくうトワ・リマ・ドゥア(天空神の手をほどく)とよばれる儀礼をおこなわせてくれるように首長にねがいでた。すでにのべたように、トワ・リマ・ドゥアは、オネ・リア(首長の居住する家屋)でしかおこなうことのできない儀礼であり、この儀礼をおこなうには首長の許可をえなければならない(9・3参照)。だが、首長は、けっして許可をあたえようとはしなかった。首長は、その理由について「トワ・リマ・ドゥアをおこなっても病人が回復するとは思われなかったからである」とのべていた。だが、首長の息子は、ンバマ儀礼をないがしろにしてきた女性の態度にその理由をもとめていた。

10・1 二次ルールとしての儀礼の規則

以上でのべたように、農耕儀礼は、首長（村落共同体の長ないしはリア・ベーク）が神々と近い関係にある者としてさまざまな権限を行使することを社会的に承認する重要な機会のひとつだといえる。また、序論でのべたように、農耕儀礼は、規則にしたがう行為にほかならない。この2つの事柄は、どのように関係しあっているのだろうか。法学、社会学、哲学などといったさまざまな分野に影響をおよぼしてきた社会的規則（social rule）に関するハートの議論を援用しながら²⁵²⁾、この問題について考えてみることにしよう。

よく知られているように、ハートは、さまざまな法・社会現象を説明するためのモデルとして、一次ルール（primary rule）と二次ルール（secondary rule）の結合からなる法体系のモデルを提示した。

一次ルールとは、しなければならないこと、あるいはしてはならないことをさだめている規則 [Hart 1961:92] であり、このような規則にもとづいて社会生活がいとまれているからこそ、社会生活は、一定のかたちで構成されるのである。言葉をかえるならば、一次ルールとは「社会生活に規範的な構造をあたえるルール」にほかならない [橋爪 1985:96]。

しかしながら、一次ルールにもとづいていとなまれる社会生活には、不都合な点がいくつかある。その第1点は、なにが法的に妥当なルールであるか（つまり、なにが人々のしたがうべき規則であるか）という疑問が生じた場合、それを解決する手続きが存在しないこと、あるいは「不確実性」（uncertainty）である。また、第2点は、古いルールを排除したり、新しいルールを導入したりすることによって、変化する社会状況に意識的にルールを適用させる手段が存在しないこと、あるいは「静的性格」（static character）である。そして、第3点は、ルール違反に対して対抗措置をとる特別の機関がなく、社会的圧力の行使が一般の人々にまかされていること、あるいは「非効率性」（inefficiency）である [Hart 1961:89-96; 橋爪 1985:117]。

二次ルールとは、このような不都合に対処するというかたちで、一次ルールに関与するメタ・ルール [守屋 1981:54] の総称であり、そのなかには、不確実性に対処する「承認のルール」（rule of recognition）、静的性格に対処する「変更のルール」

(rule of change) , 非効率性に対処する「裁定のルール」(rule of adjudication) という3種類の規則がふくまれている。承認のルールとは、なにが法的な妥当性をもつ(つまり、なにが人々のしたがるべき)一次ルールであり、またそうではないかを確認するための規則である。また、変更のルールとは、新しい一次ルールを導入し、古いルールを排除する権限(power)を特定の個人や集団に付与する規則と定義される。そして、裁定のルールとは、一次ルールが破られたかどうかを権威的に決定する権限(power)を特定の個人もしくは集団に付与する規則を意味する [Hart 1961:89-96; 橋爪 1985:119-137]。

このようなハートのモデルについては、数多くの批判と反批判が提出されてきており [cf. e.g. 橋爪 1985; von Wright 1971; 森際 1981, 1981-1983] , 現在においてもさまざまな議論がたたかわされている。しかしながら、農耕儀礼をおこなうときに遵守される儀礼の規則を、一種の二次ルールもしくはメタ・ルールとして位置づけることは、この儀礼の規則を位置づけるもっとも簡明な方法だと考えられる。

すでにのべたように、村落共同体や政治共同体の内部で犯罪や紛争が発生した場合、首長は、神々と近い関係をもつ者として、何らかの裁定をくだす。そして、首長は、農耕儀礼の解釈をとおして、神々と近い関係をもつ者として差異化される。したがって、儀礼の規則は、ハートの定義する裁定のルールと完全にかさなりあうわけではないが、首長がほかのだれよりも神々と近い関係にあることを社会的に承認する機会(農耕儀礼)をなりたたせているという意味で、裁定のルールの一種として機能しているといえよう。

また、おなじような理由から、儀礼の規則を変更のルールの一種ととらえることも不可能ではない。これまでの記述からあきらかなように、首長は、裁定者として重要な役割をはたしてはいても、一次ルールに頻繁な変更をくわえているようにはみえない。だが、首長は、一次ルールに変更をくわえる状況がまったくみられないわけではない。その好例といえるのは、6・1でふれておいた水牛の放牧地の開墾と私有地化である。村落共同体の領地を構成する多数の区画地は、首長によって所有されており、この区画地のなかに私有地とよべるものは存在しない(2・5参照)。数多くの村落共同体における土地所有制は、現在においてもこのような状態がつづいている。だが、マキ・ンドリ・ワンゲの長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲは、換金作物が導入されはじめた1970年代のなかごろ、水牛の放牧地を多数の区画地に区分し、その区画地をマキ・ンドリ・ワンゲの世帯主たちに換金作物を植えるための私有地として配分したのだった²⁵³⁾。このとき、ヤコブ・ンドリ・ワンゲが神々と近い関係にあることを主

張したかどうかはわからない。だが、さまざまな権限を行使するとき、首長やその支持者たちが神々と近い関係にあることを強調することを考えるならば、首長がほかのだれよりも神々と近い関係にあることを社会的に承認する機会（農耕儀礼）をなりたたせているという意味で、儀礼の規則は、変更のルール的一种として機能しているといえよう。

だが、以上でのべたような議論にもとづいて、儀礼の規則が二次ルール的一种であるという結論をみちびきだすことには多少の無理がある。なぜならば、首長（村落共同体の長ないしはリア・ペーフ）は、裁定をくだしたり、社会的規則を変更するだけでなく、耕作地を村落共同体の住民に配分したり、征服した領地を戦功者に分配するといったさまざまな権限を行使する（あるいは「していた」）からである。つまり、上記のような議論からは、裁定のルールや変更のルールといった概念ではとらえることのできない権限を首長が行使している（あるいは「していた」）という事実がぬけおちてしまうのである。

リオ族の社会における日常の生活は、「しなければならないこと、あるいはしてはならないことをさだめている」一次ルールにもとづいていとなまれていると考えられる。そうでないならば、社会生活が一定のかたちに構成されているという状態は観察されえないであろうし、首長がある行為を違法なものと判断し、それに何らかの裁定をくだすこともありえないであろう。

この一次ルールのなかには、さまざまなものがあると考えられるが、首長を中心にいとなまれている社会生活の基底には、「首長（村落共同体の長ないしはリア・ペーフ）の言動（命令や裁定など）に服従しなければならない」という一次ルールが存在するはずである。首長が（神々と近い関係をもつ者として）さまざまな権限を行使できるのは、この一次ルールを人々がうけいれているからにほかならない。だが、村落共同体や政治共同体の内部には、つねに首長と反目する関係にある者がおり、かれらは、首長への反抗をとおしてこの一次ルールをしばしば侵犯している。

儀礼の規則は、このような状況にあつて、上記の「首長（村落共同体の長ないしはリア・ペーフ）の言動（命令や裁定など）に服従しなければならない」という一次ルールを法的に妥当な規則としてうけいれるかどうかを人々に問いかける規則だといえる。なぜならば、農耕儀礼は、神々と近い関係をもつ者としてさまざまな権限を行使する首長（村落共同体の長ないしはリア・ペーフ）を、ほかのだれよりも神々と近い関係をもつ者として差異化するもっとも重要な機会であり、儀礼の規則は、この機会をなりたたせているからである。言葉をかえるならば、農耕儀礼がおこなわれる

ときに遵守される儀礼の規則は、「首長の言動（命令や裁定など）に服従しなければならない」という一次ルールに参与し、それが法的な妥当性をもつ規則であることを確認する承認のルールとして機能しているのである。

10・2 内的視点に由来する「沈黙」

これまでの論述をふりかえってみるならば、かならずや、つぎのような疑問がうかんでくるはずである。農耕儀礼を解釈することは、そうむずかしいことではなく、どのように解釈してよいか見当もつかない農耕儀礼の構成要素はごくわずかである。たかだか2年あまりの調査をおこなった者が、こうした実感をもつのであれば、半世紀以上ものあいだ、リオ族の社会に生きつづけた老人たちにとって、農耕儀礼を解釈することは、けっしてむずかしい作業ではないはずである²⁵⁴⁾。

だが、老人といえども農耕儀礼の解釈表象について語ることはまれであり、「この儀礼のもつ意味は何なのか（この儀礼がおこなわれる理由は何なのか）」(Nggua ina pu'u kai apa?)あるいは「この儀礼は何のためにおこなうのか」(Nggua ina tau apa?)とたずねる筆者に対して、ほとんどの場合、人々は沈黙してしまうか、「これは慣習（慣習法、やり方、規則、規則にしたがう行為）である」(Ina ada.)あるいは「これがわれわれのやり方である」(Ina sara kita.)などと答えるだけであった。しかしながら、人々は、農耕儀礼の解釈表象を調査者に対して秘密にしているのではない。リオ族の社会（とりわけリセ地域）には、人々が農耕儀礼の解釈表象についてなにごとかを語りあう社会的な文脈がそもそも存在しないのである。

この解釈の容易さと、農耕儀礼の解釈表象についてなにごとかを語りあう社会的な文脈が存在しないという事実の背後には、いったいどのような問題が存在するのだろうか。本研究をしめくくるにあたり、この問題について考えてみることにしよう。

現在、リオ族の社会は、学校、教会、市場、都市、それに行政機関との相互交渉をとおして、以前にもまして大きな変化をとげつつある。焼畑耕作に依存する自給自足的な生活は、程度の低いものとみなされ、現金収入をえることによって、生活水準と教育程度の向上をはかろうとする意識がめばえつつある。そのために、山間部に居住する人々は、コーヒー、ククイノキ、チョウジ、カカオなどといった換金作物の栽培に熱をいれ、平野部に居住する人々は、水稻耕作によりいっそうの努力を傾注するようになってきている。したがって、焼畑耕作のサイクルと表裏一体の関係にある農耕儀礼は、しだいに人々の関心をひきつけなくなりつつあるように思われる。

また、リオ族の居住地域は、県 (kabupaten) , 郡 (kecamatan) , 村 (desa) , それに村落などといった行政単位に区分されており、これらの行政単位とインドネシア共和国の行政機構は、首長を中心とする村落共同体や政治共同体のシステムが消失しても、地域社会が混乱におちいらない可能性を準備しつつあるように思われる。また、筆者の調査期間中には、首長が所有するすべての領地を分割し、個人登記を実現しようとするインドネシア共和国政府の意向が、それぞれの行政村に下達され、この問題を話しあうための会議が地方行政政府によって開催されていた。

これにくわえ、農耕儀礼をはじめとする伝統的な儀礼を、異教徒の習慣 (sara ata kafir) として蔑視する声も聞かれぬわけではなく、少数派であるとはいえ、アタ・クドゥス ata kudu (敬虔なカトリックの信者) であることを自認する人々は、何かと理由をつけて、伝統的な儀礼がおこなわれる場にいあわせないようにつとめている。その典型的な例は、マキ・ンドリ・ワンゲをふくむ行政村、ウォロ・レレ・アー村の村長 (Yohanis Wanggè, 表10参照) であり、かれは、ンバマの儀礼がおこなわれるとき、1羽のニワトリをオネ・リア (首長の居住する家屋) にとどけさせ (したがって、かれはンバマ儀礼にまったく参加しないわけではない) 、いつのまにか村からいなくなってしまうのであった。また、リセ地域では、近年ウラ・レジャ (天空神) を対象とする儀礼がおこなわれなくなってきているが、この現象は、伝統的な儀礼を異教徒の習慣とみなす態度と、ふかいところで密接な関連をもっているように思われる。また、ンボラ・カド (土地神にあたえられた金、5・2・2参照) は、タナ・ワトゥ (土地神) と相互交渉をおこなううえで、きわめて重要な財物であるにもかかわらず、それを売却してしまった首長もかなりの数にのぼるといふ噂が聞かれる²⁵⁵⁾。

以上のような事実を総合するならば、農耕儀礼をおこなうときに遵守される儀礼の規則に対して、「外的な視点」 (external point of view) ——自分自身はルールをうけいれていない観察者の視点 [Hart 1961:86-87]——にたつ者がふえていることはたしかであるように思われる。つまり、アタ・クドゥス (敬虔なカトリックの信者であることを自認する者) のように、できることならば儀礼の規則を完全に拒否したいと考えている者 (つまり、農耕儀礼などはやめてしまったほうがよい) や、儀礼の規則に違反することが、不快な結果 (たとえば、首長によって課される罰金など) をもたらすことをおそれて、いやいやながら農耕儀礼に参加する者は、とりわけ若者たちのあいだでは、かなりの数にのぼることが予想される。この文脈で思いだされるのは、祭祀畑のピグにおける情景であり、プリプス・ンベテは、「血のであるような傷ができるぞ」といって、ふざけて稲刈りをおこなっている若者をたしなめたのであった (6

だが、このことを論拠にして、農耕儀礼の解釈がおこなわれなくなってしまったと結論づけることはできない。なぜならば、農耕儀礼を解釈することは、そうむずかしいことではなく、まれにはあるが農耕儀礼の解釈表象が語られる場合、その内容は、第7章で提示された解釈表象ときわめて類似しているからである²⁵⁶⁾。これにくわえ、儀礼の解釈表象に対して人々が沈黙をたもっているという現象は、マダガスカルメリナ族 [Bloch 1986:178]，ニューギニアのアベラム族 [Forge 1966]，インドネシアのサブ島 [Fox 1979]，バリ島 [Geertz 1973:177]，ケニアのドゥルマ族 [浜本 1989]，エチオピアのドルゼ族 [Sperber 1974]，ハマル族 [Strecker 1988]，インドネシアのトラジャ族 [山下 1989:140] からも報告されていおり（序章参照），ブロック，フォージ，フォックス，ギアツ，浜本，スペルベル，ストレッカー，それに山下らの研究は，このような沈黙が近年の急激な社会変化や文化変容に由来するものではないことを示唆している。

また，上記のように，儀礼の規則に対して外的視点にたつ者がふえつづけていることはたしかであるにしても，かれらがリオ族の社会において多数派をしめているようには思われぬ。農耕儀礼に参加する多くの人々は，筆者の知るかぎり，儀礼の規則にしたがって農耕儀礼を遂行しなければならないと考えているばかりでなく，儀礼の規則にしたがわずに農耕儀礼をおこなうことがあやまりであり，本来ならばどのようにおこなわなければならないかははっきりと意識していた（この点については第6章のさまざまな箇所でのべておいた）。また，そうでなければ，公的な暴力装置をもたない首長が農耕儀礼を主催しつづけることは不可能であろう。したがって，農耕儀礼に参加する者たちの大半は，現在においても「内的視点」(internal point of view)——規則をしたがわれるべき行為の指針としてうけいれている人々の視点[Hart 1961:86-87]——にたっているというべきであろう。

内的視点にたつ者は，規則を行為の指針としてうけいれ，この規則にしたがって何らかの行為をおこなう。したがって，内的視点にたつ者は，規則にしたがっておこなわれる行為について，それをなぜおこなうのかとたずねられても，「これは規則にしたがう行為である」としか答えようがない。つまり，規則にしたがっておこなわれる行為は，内的視点からみるならば，規則に言及することによってしか説明しようがないのである。これとほぼおなじことを「二つのルール概念」と題する論文のなかでローズは，つぎのようにのべている。

「ある人がある実践 (practice) —— 筆者補足：規則にしたがう行為 —— にたずさわっており、かれのおこなっていることについて、なぜそれをおこなっているかをたずねられた場合、あるいは、かれがおこなっていることを弁明するように要求される場合、かれの説明あるいは弁明は、質問者の注意をその実践にむけることである。かれは、自分の行為について、その行為がある実践によってさだめられている場合には、それが全体的にみて最善だと考えるから他の行為よりもその行為をおこなっているのだということはできない。ある実践にたずさわっている人が自分の行為についてといだだされる場合、かれは、自分がその実践にたずさわっていることを質問者が知らないか —— (中略) —— あるいは、その実践がなんであるかを知らないかのいずれかであると考えにちがいない。人々は、自分の個別的行為を正当化するのではなく、その行為が実践に合致したものであることを説明ないし証明しなければならない。この理由は、実践の舞台装置を背景にしてはじめて、人々の個別的行為は、そのようなものとして記述されるからである。」 [Rawls 1955:27]

それゆえに、内的視点にたつ者にとって、規則に言及することなしに規則にしたがっておこなわれる行為を説明することは、端的に言ってあやまりなのである。このことを例証しているのは、ゲームの最中にプレイヤーに期待される行動である。

「われわれは、あるゲームをしたいと思う場合、そのゲームのルールを個々の事例において、なにが最善であるかについての指針としてあつかっているわけではない。野球をおこなっている最中に、もしバッターが“ストライクを4つとられるまで打てますか”とたずねるとすれば、かれはルールについてたずねようとしているのだと考えられるであろう。そして、そのルールの内容が上げられたとき、もしかれが自分の意味したのは、この場合にストライクを3つよりも4つとられるまで打つことが認められる方が全体的にみて最善ではないかと思ったことだというとなれば、これはもっとも好意的に解釈しても冗談としてしかうけとられないであろう。ストライクを3つではなく4つとられるまで打つことがみとめられるならば、野球はもっとおもしろいゲームになると主張することはできる。だが、ルールを個々の事例において全体的になにが最善であるかについての指針として思いえがくことはできない。」 [Rawls 1955:26]

農耕儀礼の解釈表象を語りあう社会的文脈が存在しないということは、このことと

密接な関係をもっていると考えられる。つまり、儀礼の規則にしたがっておこなわれる農耕儀礼（P）を解釈することがいかに容易であっても、内的視点にたつ者にとって、その解釈表象（Q）に言及して、たとえば「“ピレ・ウマの儀礼においてアエ・フェオという液体を畑に散布する”（P）のは“新生児としての作物にアエ・フェオをぬってやる”（Q）ためである」（7. 2 参照）と説明することはあやまりなのである。ふたたび野球の例をもちだすならば、それは、野球の規則にしたがっておこなわれる行為（P）——バッターは3つストライクをとられるまで打つ——を解釈し、その解釈からみちびきだされた解釈表象（Q）——たとえば「3つストライクをとられるまで打つことが全体的にみて最善である」——に言及してPを説明するのとおなじことなのである。

そうではあっても、人類学者は、「これは規則にしたがう行為である」とった偽りのない説明に満足することができない。そこで、解釈表象への言及をふくむ説明をもとめて、インフォーマントを質問せめにすることになる。だが、これは、内的視点にたつインフォーマントに外的視点を強要することにほかならない。なぜならば、規則にしたがう行為を規則に言及することなしに説明するには、上記の独善的なバッターとおなじように外的視点にたつことが必要だからである。

しかしながら、リオ族の社会では、儀礼の規則に対して外的視点にたつ者が確実に増加しており、それにつれて、農耕儀礼の解釈表象は、今後さかんに語られるようになってゆくことが予想される。このことを示唆しているのは、「現代のバリにおける‘内面的改宗’」と題するギアツの論文である。ギアツは、バリ人の儀礼に対する伝統的な態度について、つぎのようにのべている。

「かれら（バリ人）は、教義というものにほとんど興味がない。——（中略）——強調されるのは、正統的な教義ではなく、行為である。各儀礼がこまかい点にわたって正しくおこなわれなければならないということが重要なのである。もしそれが正しくおこなわれなるときには、信徒集団のうちのだれかが無意識的に憑依状態におちいる。これは神々からえられたメッセンジャーとなった者である。そして、儀礼のやり方にまちがいがあるということのをうわごとでいうのだが、まちがいがなおされるまで、無意識状態からもどらないのである。しかし、観念の方は、あまり重要ではない。人々は、神々を崇拜しているが、普通、寺院の神々がだれであるか知らないし——（中略）——、他の人たちがなにを信じようと、信じまいとどうでもよいのである。人は実際にほとんどどんなことを信じてもよい。儀礼の全部が退

屈であってもかまわない。実際にそういつてかまわないのである。しかし、おこなわなければならない儀礼の義務を実行しないと、寺院の信徒集団だけからでなく、共同体全体から追放されてしまう。」 [Geertz 1973:177]

このようなギアツの描写は、現在（筆者が調査をおこなっていた1983年から1985年にいたる時期）のリオ族の社会にも、ほとんどそのままあてはまるといってよい。しかしながら、バリ島では、ギアツが調査をおこなった1957年から1958年当時、儀礼に対する青年層の態度に重大な変化がおりつつあった。それは、近代的な教育、統治形態、政治意識の導入、外界との接触の増大、都市化や人口圧の増大による社会組織の変化などを起因とするものであり、青年たちは、儀礼をたんなる慣習としておこなうことに疑問をいだきはじめていたのであった。ギアツは、ある葬儀に参加していた青年たちが儀礼を盲目的な慣習や伝統の遵守としてとらえるべきかどうか、そして、儀礼に意味があるとすれば、それはどのような意味であるかを夜更けまで真剣に議論する場面を描写しているが [Geertz 1973:183-184]。これは、内的視点を保持しえなくなった者たちが儀礼の解釈を語りはじめる状況に関する貴重な報告だといえよう。また、ギアツは、儀礼に宗教的な意味と教義的な裏づけをあたえようとする書物がバリ島で数多く出版されつつあることを報告しているが、これについてもおなじことがいえる。

このような状況がリオ族の社会で観察されるようになるのに、どれほどの時間がかかるかを予測することはできない。だが、リオ族の社会をとりまくさまざまな社会状況、とりわけインドネシア政府がおしすすめる観光立国化の政策とフローレス島にもおしよせつつある観光化の波は、今後、外的視点から儀礼をながめることを要請してゆくはずである。なぜならば、儀礼をはじめとする民族文化を観光資源として利用するには、最低でも、それに解説をくわえることが必要であろうし、さらには、規則にしたがっておこなわれてきた行為を、観光客のために演じられる営利行為に転化することが要請されるからである。

だが、リオ族の社会を対象としてこのような問題を論ずることは、いくぶん時期尚早であるといえよう。それというのも、フローレス島にやってくる観光客の数は、年々増加しているとはいえ、かれらの行動範囲は、自動車やバスのはしれる道路がきわめてすくないために、エンデ県 (Kabupaten Ende) の県都であるエンデ市 (Kota Ende) やシッカ県 (Kabupaten Sikka) の県都であるマウメレ市 (Kota Maumere) といった飛行場のある都市部の周辺地域に限定されているからである。したがって、観

光客たちがリオ族の村々には行ってゆくという状況がみられるのは、まだすこし将来のことなのである。

【注】

第 1 章

- 1) リオ族の居住地における調査は、1983年5月から1985年3月にいたる22ヶ月のあいだにおこなわれた。なお以下では、リオ語のフォーク・タームにしばしば言及するが、リオ語の母音は、a, i, u, e, é, oの6種、子音は、b, bh, d, dh, f, g, gh, h, j, k, l, m, mb, n, nd, ng, ngg, p, r, s, t, w, ' の23種である。なお、' は、グロツタル・ストップをあらわす[cf. Arndt 1933, Meko Mbeté 1980-1981]。
- 2) たとえば、ダグラスの諸研究は、その典型的な例だといえる。ダグラスは、財物や食物を言語に類する構造化された意味の体系にたとえ、消費や食事を一種のコミュニケーション（財や食物を媒介としたメッセージのやりとり）として研究する試みをおこなっている [cf. e.g. Douglas (ed.) 1984; Douglas and Isherwood 1979; 杉島1989b]。また、儀礼がコードにもとづくコミュニケーションであるという想定は、『言語としての儀礼』という題で邦訳されているグレンジャーの著書のなかでも、はっきりとしたかたちで表明されている [グレンジャー 1977]。
- 3) このリーチの儀礼論は、各方面に広範な影響をおよぼしており、たとえば、神学者のグレンジャーは、『言語としての儀礼』という著書のなかで、「儀礼をよく理解するためには、言語やコミュニケーションのコードとしてそれを把握しなければならない」 [グレンジャー 1977:147] とのべている。
- 4) インフォーマントの語る注釈が儀礼の意味ではなく、儀礼を構成する言語的要素にすぎないことは、スペルベルによって論証されている [Sperber 1975]。
- 5) 浜本は、ドゥルマ族のマトゥミア儀礼に関する論考のなかで、儀礼をロールズのいう「実践の規則」 (rule of practice) [Rawls 1955:24-25] ないしはサールのいう「構成的規則」 (constitutive rule) [Searle 1969:33-42] にしたがう行為としてとらえている [浜本 1989]。筆者は、この浜本の研究を高く評価するが、現在のところ、いくつかの点で浜本とはことなる見解をもっている。
- 6) 儀礼言語 (ritual language) とは、詩的な効果をもつ慣例的な表現のことであり、類似する意味をもつと同時に対の関係にたつ、2つの文章からなりたっている。儀礼言語は、東インドネシア地域の文化的な特徴のひとつであり、社会生活のさまざま

まな側面において、不可欠とさえいえる重要な役割をはたしている [cf. e.g. Fox (ed.)1988]。本稿には、リオ語でバサ・ワガ basa wagaとよばれる、この種の儀礼言語がしばしば登場するが、その理由は、儀礼言語が、上記のような意味できわめて重要な役割をはたしているからである。だが、儀礼言語を翻訳することは、かなりむずかしい作業であり、本稿で提示される翻訳は、あくまでも一種の目安と考えていただきたい。

7) ウィトゲンシュタインは、つぎのようにのべている。「われわれの錯誤は、事実を〈原現象〉とみるべきところで、説明を求めるということ。すなわち、かかる言語ゲームがおこなわれている、という言うべきところで」[Wittgenstein 1976:332]。

周知のように、ウィトゲンシュタインは、言語ゲームの基礎には、規則にしたがうということがあると考えていたわけであるが、規則にしたがうことについて、ウィトゲンシュタインは、たとえば、つぎのような言葉をのこしている。

「『どのようにわたしは規則にしたがうことができるのか。』——もしこれが原因に関する問いでないとしたら、それは、わたしが規則に従ってかく行動したことの正当化に関する問いである。

わたしが根拠づけの委細をつくしたのであれば、わたしは確固たる基盤に達しているのであり、わたしの鋤はそりかえってしまう。そのときわたしは『自分はまさにこのよう行動するのだ』と言いたくなる」[Wittgenstein 1976:170]。

「規則にしたがっているとき、わたしは選択をしない。わたしは規則に盲目的にしたがっているのだ」[Wittgenstein 1976:171]。

8) たとえば、つぎのような状況を想定されたい。俳優は、シナリオにしたがって演技せざるをえない。だが、観客（俳優をふくむ）は、演技を解釈できるのである。

9) この有意性 (relevance) の概念をシュッツの関連性 (relevance) の概念と関連づけることは興味ぶかい。たとえば、シュッツは、つぎのようにのべている。「我々は、世界のあらゆる層に対して同程度に関心をもつわけではない。我々の関心の選択機能によって、世界は、時間的にも空間的にも、主たる関連性をもつ層とあまり関連性をもたない層とに組織化される」[Schutz 1962:227]。

10) 有意性の概念に関する、以上のような説明は、あくまでも必要最小限のものである。この概念に関するもっとも詳細な議論は、Sperber and Wilson [1986] で展開されているが、Sperber and Wilson [1981, 1982] や Wilson and Sperber [1981, 1986] も参照にあたいする。だが、Sperber [1975, 1980] では、無定義なままにもちいられていた。

- 11) この例は、Wilson and Sperber [1979] および菅野 [1985:75] からヒントをえた。
- 12) アブダクションは、パースによって提唱され、哲学や論理学の分野でひろく知られる概念であり [cf. e.g. Peirce 1978(1931); Hanson 1969(1958)] , また、人類学では、ベイトソンのキー・コンセプトとしても知られている [Bateson 1972, 1979] 。したがって、ここでくわしい説明をおこなう必要はないと考えられる。なお、本稿では、「仮説的文脈」(後述)を構成することによって、情報を有意的にする認知的なプロセスに、アブダクションという伝統的な用語をあてたが、スペルベルの用語にしたがうならば、これを「象徴的处理」(symbolic processing) もしくは「呼び起こし処理」(evocational processing) [Sperber 1975:115-149, Sperber and Wilson 1981:284-285] とよぶこともできよう。
- 13) 「仮説的文脈」というのは筆者の造語であり、スペルベルにしたがうならば、この「仮説的文脈」は、「補助前提」(supplementary premise) [Sperber 1980:27, 41] とよばれるべきであろう。

第 2 章

- 14) この数値は、Koentjaraningrat [1971] のなかで報告されている、かなり粗雑な人口統計資料にもとづく筆者の推測である。地方行政機関の発行する統計資料から行政単位の人口は知りえても、フローレス島民の人口を知ることはむずかしい。なぜならば、フローレス島と行政単位は、重合していないからである。
- 15) リオ族の人口に関する正確な統計資料はないように思われる。この数値は、Koentjaraningrat [1971], Monografi Daerah Tingkat Kedua Ende (1974), Kabupaten Daerah Tingkat Kedua Ende dalam Angka Tahun 1977 dan Tahun 1978 (1979) にもとづく筆者の推測である。なお、Wurum and Hattori(eds.) [1981] では、リオ族の人口を13万人程度と推定している。
- 16) 青木 [1986a, 1986b, 1988, 1990] , Arndt [1939, 1944] , Petu [1969, 1974, 1982] 山口 [1982, 1983, 1985, 1986, 1989] , Suchtelen [1921] などによって、リオ族に関する情報はふえつつあるが、地域的な相違はかなり大きく、研究テーマにもよるが、比較研究から有意義な結論をみちびきだすことは、なかなかむずかしい場合が多い。

- 17) この数値は、Monografi Daerah Tingkat Kedua Ende (1974), Kabupaten Daerah Tingkat Kedua Ende dalam Angka Tahun 1977 dan Tahun 1978 (1979) にもとづく筆者の推測であり、正確なものではない。
- 18) リセ地域の人々は、政治共同体の領地の大半が先住者を追いはらうことによって獲得されたものであることを、自分たちの勇敢さを証明する事実として物語る。これに対して、他の政治共同体の人々は、先住者を追いはらうことによって領地を獲得したという伝承を一種の後ろめたい事柄としてあつかい、リセ地域の人々が称揚する拡張主義に眉をしかめる。したがって、リセ地域と他の政治共同体とのあいだには、戦争と侵略の評価をめぐる大きなちがいが存在するわけであるが、このような相違をことのほか強調するのは、のちほどのべるリア・ベーフ ria béwa とよばれる首長とその支持者たちであり、かれらは、このような相違を論拠にして、リセ地域では戦争のリーダーであったリア・ベーフがもっとも高い位にある首長であることを主張する。
- 19) もっとくわしい調査をおこなうならば、タナの数、さらにふえる可能性もある。ラテ・ンゴジ Raté Nggoji 村にすむモサ・ラキ・プウ mosa laki pu'u (表2参照) は、このようなタナを tana sia, masa pasé とよび、その数は23ほどあるとのべていた。
- 20) 図4にしめされているように、モサ・ラキ・イネ・アメ mosa laki iné amé (妻の与え手の首長) とモサ・ラキ・プウ mosa laki pu'u (根本の首長) は、妻の与え手と妻の受け手の関係にたっている。リオ族の政治共同体は、この両者の連帯関係を中心に構成されている場合が多く、筆者は、Tana Wolo Jita, Tana Nggéla (図12では W.Djita, Nggelaと表記されている)、Tana Bu (図2参照) において、この種の連帯関係が重視されているのを確認している。おなじことは、青木と山口の調査地域についてもいえる [青木 1986a; 山口 1983]。これは、東インドネシアの各地から報告されている「二頭制」(dual sovereignty) [Cunningham 1965; Forth 1981; Fox(ed.) 1980; 小池 1985; van Wouden 1968] につながるものと考えられる。だが、リセ地域ではモサ・ラキ・プウ(根本の首長)とモサ・ラキ・イネ・アメ(妻の与え手の首長)との関係は、政治共同体の全体的な構成のなかで、どちらかというとき周縁的な要素になっている。
- 21) この移民は、現在おこなわれつつあるインドネシア政府主導の移民とはことなり、人々の自発的な意志にもとづき、政治共同体の内部でおこなわれた移民であった。マキ・ンドリ・ワンゲを例にあげると、1950年代から1960年代にかけて、人口の約

半分が、Desa Kota Baru (図2参照)に移住していった。

- 22) 奇妙なことに、この領地が現在のリセ地域内のどの部分にあたるのか、それからまた、ドシ・ウォダがどこに援軍をもとめたのかという点について、はっきりした知識をもっている者は少なく、また、この点に関する口頭伝承は、さまざまな内容をもっている。
- 23) 以上のような政治共同体の構成に関する記述は、あくまでも暫定的なものである。リセ地域の内部構成は複雑であり、とりわけ首長間の階層関係や相互関係について語ることはきわめてむずかしい。その最大の理由は、首長間の競合・敵対関係である。リセ地域の内部構成は、口頭でつたえられているリセ地域の創設から現在にいたるまでの「歴史」と密接な関係をもっている。だが、その内容は、首長間の競合・敵対関係を反映し、話者ごとにことなっているといても過言ではない。そして、このような現象は、今後さらに顕在化してゆくように思われる。それというのも、過去においては、首長間の位階序列に、社会的な承認をあたえる儀礼が頻繁におこなわれていたが、現在、このような儀礼は、まれにしかおこなわれなくなっているからである。

また、もうひとつだけ理由をあげておくと、交通手段といえば徒歩にたよるほかになく、また、千メートル前後の山々がつらなるリセ地域は、1人の研究者が調査をおこなうには、あまりにも広大だということである。リセ地域の南端から北端にいたるには、どんなに急いでも2日はかかり、雨のなかを歩くと4日はかかってしまう。したがって、遠方の地域に関する情報は、どうしても不足がちになる。だが、おなじことは、リセ地域の人々にとってもいえるはずである。つまり、「歴史」に通暁しているといわれる首長でも、遠方の地域に関する「歴史」については、あやふやな知識しかもっていない場合が多いのである。

- 24) この村落共同体 (maki) とは、リオ族に関する筆者の他の論文では、半自律的領地とよばれていたものである。儀礼言語では、タナ・ボゲ・ノエ、ワトゥ・ゲト・ゲネ tana bogé no'é, watu geto géné (土1片、石1切れ) と表現される。
- 25) 村落共同体の長は、テケ・リア・ファイ・ンガエ teké ria, fai ngga'é とよばれる。テケ・リア teké ria とは、「大きなものをにぎる」というほどの意味であり、また、ファイ・ンガエ fai ngga'é は、ファイ fai を「女性と結婚する」ことを意味する動詞と考えるならば、「土地神と結婚している」という意味になる。だが、このような翻訳は、かならずしも正しくないと考えられる。それというのも、調査期間中、筆者は、ファイ・ンガエ fai ngga'é という表現の意味について、何度も人

々にたずねたが、ある者は、「土地の所有者 (tuan tanah, インドネシア語) のことである」とのべたり、べつの者は、「村落共同体に居住する人々の生活に対して責任をもち、“人々をココヤシやパラミツのように世話をする” (tipo ngéré nio, pama ngéré naka) 者のことである」と説明するだけだったからである。だが、上記の翻訳は、完全にまちがっているのではない。この微妙な問題については、7・16を参照されたい。

- 26) 事実かどうかはともかくとし、ピウス・ラシ・ワンゲ Pius Rasi Wanggé (図7参照) が Tana Kunu Lima とよばれる landschap の長 (radja) となってから (2・9参照) 奴隷の売買は禁止され、また、奴隷は解放されたのだといわれる。ピウス・ラシ・ワンゲが タナ・クヌ・リマ の長になったのは 1914 年のことであった [Suchtelen 1921:85]。
- 27) リオ語には、この「ウェワの関係者」とぴったりと重なりあうような表現はないように思われる。多少なりとも一致するのは、クヌ kunu であるが、これはウェワの成員をもふくむ曖昧な概念である。
- 28) 以上は、ンゲラ氏族の成員とベラ・ンゴ Bela Nggo 村にすむロウォ・コレ人から聞いたものであり、ンドリ・ワンゲの子孫から、このような伝承を聞くことはできなかった。
- 29) ただし、筆者が調査地をはなれてしばらくすると、マリア・ウタは他界し、また、ベラ・ンゴ村のロウォ・コレ人には未婚の女性成員がいなかったので、マリア・ウタの地位は、プリプス・ンベテの妻であるアガタ・ソーレ Agatha Soré (図7参照) に継承されている。
- 30) このような状況は、村落共同体ごとでかなりのちがいがあり、一般化することはむずかしい。だが、少なくとも、マキ・ンドリ・ワンゲにおいて、村落共同体の成員は、平等にあつかわれているという印象をもった。
- 31) たとえば、性的な交渉が後ほどのべる婚姻規制に違反している場合、当事者の男性もしくは女性が結婚をのぞんでいない場合など。
- 32) 以上のような記述は、概略的なものである。なぜならば、土地所有のシステムをくわしくしらべてゆくと、ウェワの成員のうちの何人かの者が、村落共同体の領地の外に、ンゲボ・レデ ngebo lédhé とよばれる区画地を所有していることがあきらかになるからである。これは、戦功の報償として使用権をみとめられた土地のように思われるが、なにぶん、その存在を知ったのは、調査の最終段階になってからであり、じゅうぶんな資料をえることはできなかった。

- 33) 比較研究の観点からながめるならば、リセ地域におけるモサ・ラキとリア・ペーワの関係は、東インドネシア地域に広くみられる儀礼的な権威者と政治的な権力者による二頭制の一種とみることが妥当であるように思われる。つまり、モサ・ラキとリア・ペーワとの関係は、神々と交流をおこなう神聖な権威者と戦争のリーダーとして活躍してきた世俗的な権力者との相補的な関係であると考えられるわけであるが、このような解釈には、リア・ペーワとモサ・ラキとのあいだにみられる一種の競合関係をみすごしてしまう危険性がふくまれている。
- 34) 上記のヌカ・プル・ガウィ・シア、モポ、それにコエ・ルウ・オネといった儀礼において、儀礼を主催する首長は、水牛ないしは豚を屠殺し、その肉を首長たちに分配するバギ・ボゲ bagi bogé (肉片を分配する) とよばれる行為をおこなう。リセ地域では、どのような場合でも家畜が屠殺されると、プス・レマ pusu lema (心臓・舌) とよばれるアゴから下腹部にかけての肉が、その場にいあわせるもっとも尊敬される人物にあたえられる。したがって、だれにプス・レマがあたえられるかをみることによって、われわれは、個々の社会的な文脈において、だれがもっとも尊敬されるべき人物であるかを知ることができるわけであるが、バギ・ボゲとよばれる肉の分配行為において、プス・レマは半分に切られ、ウォロ・レレ村とムラ・ワトゥ村にすむ2人のリア・ペーワにあたえられる。そして、表2にあげられている他の6人の首長たちには、屠殺された家畜の足があたえられ、副次的な首長には肉片があたえられる。ちなみに、ンゲラという政治共同体では、さまざまな肉の部位のなかで心臓 (pusu) にもっとも高い価値が付与されており、ンゲラの領地内で屠殺された家畜の心臓は、いかなる場合でも半分に切られ、モサ・ラキ・イネ・アメとモサ・ラキ・プウにあたえられることになっている。
- 35) 1937年にマキ・ンドリ・ワンゲ (のなかのラア・ンゲシ Ra'a Nggési という区画地) でおこなわれたモポの儀礼では、a) モサ・ラキ・イネ・アメ (妻の与え手の首長) が土に穴を掘ったうえで、b) モサ・ラキ・プウ (根本の首長)、c) モサ・ラキ・イネ・アメ、d) ベラ・ンゴ Bela Nggo 村に居住するモサ・ラキ、e) ウォロ・レレ・ペー Wolo Lélé B 村に居住するモサ・ラキ (表2中のe)、f) ワトゥ・ネソ Watu Néso 村に居住するモサ・ラキ・ヘベ・サニ、g) ウォロ・レレ・ペーに居住するもうひとりのモサ・ラキ (表2中のg) という順序で、土地神への供物 (飯、肉の料理、粟とココヤシの油をまぜたもの) を穴のなかに入れていったのだといわれる。
- 36) ヤコブ・ンドリ・ワンゲ (表10参照) のメモには、Pius Rasi Wanggé (図7参照)

がTana Kunu Limaの長になったのは、1914年ではなく、1917年とかかかれている。

- 37) districtについてふれておくと、リセ・ンゴンデ・リア、リセ・ロウオ・ボラ、リセ・クル、リセ・ランデ、それに、リセ地域とはべつの政治共同体であるリセ・デトゥ Lisé Détu は、Liséというひとつのdistrictを形成していた。そして、その長は、Pius Rasi Wanggéであった。
- 38) ウェワ・ンドリ・ワンゲの成員は、ウォロ・レレ村のリア・ペーワが、表2に記載されている8人の首長のなかで、もっとも高い位にあることを主張するが、これは、Pius Rasi Wanggéの権勢を背景に成立した主張なのかもしれない。
- 39) スカルノが、船でフローレス島にむかったのは、1934年2月17日のことであった [Salam 1966:79]。
- 40) この節でのべたことは、すべて、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの所蔵するメモや口頭でつたえられている「歴史」にもとづくものであり、オランダ側の文献資料とつきあわされているわけではない。
- 41) リオ族の婚姻連帯の体系については、いずれ機会をあらためて、全面的な報告と分析をおこなう予定である [cf. 杉島 1987f]。
- 42) リオ族の出自体系は二重出自 (double descent) であり、ウェワやトゥカをはじめとする父系出自集団のほかに、テブ tebu とよばれる母系トーテム氏族が数多く存在する。このテブは、分節体系ともっておらず、ウェワやトゥカのような地縁化した分節単位をもたない。また、テブの成員たちがどこかのあつまって儀礼をおこなうこともない。だが、テブは外婚的であり、テブの成員同士が結婚することは、きびしく禁止されている。このテブの外婚制については、機会をあらためて全面的な分析をおこなうことを予定している。

第 3 章

- 43) 馬淵は、東アジアと東南アジア地域の穀物起源神話を、タイプ I (海もしくは天界からもたらされた)、タイプ II (地下界からもたらされた)、タイプ III (死体から発生し、それは女性もしくは女神の死体である場合が多い) という3つのタイプに分類した [Mabuchi 1964: 84]。この分類にしたがうならば、リオ族の作物起源神話は、タイプ III もしくは、タイプ I と III が混合したものといえる。
- 44) イェンゼンが調査をおこなったセラム島のヴェマーレ族においても、状況はこれ

とにたものであったと考えられる。それというのも、記録されている作物起源神話の異伝は、かなりことなつた内容をもっているからである [Jensen and Niggenmeyer 1939:59-67]。

- 45) ヨセブ・ロワによって語られた作物の起源神話の一部は、杉島 [1985b, 1987b, 1987d] において紹介されているが、そこでは、神話の前半部が省略されている。
- 46) 調査期間中、ドバという作物を実見することができなかつたので、それがどのようなものであるかについては不明である。
- 47) 植物のリオ語名、和名、学名を関係づけるにあたっては、Corner and Watanabe [1969]，岩佐 [1974, 1975]，熱帯植物研究会（編）[1984]，Verheijen [1984]などを参考にした。ただし、一般に知られている植物については、学名を記すことをさしひかえた。
- 48) 赤米には、paré k^éa mboa，paré k^éa ndalé，paré éko（尾のある稲），paré beku（ジャコウ猫の香りのする稲），paré téké mité（茎の黒い稲）などといった品種がある。
- 49) リオ語には、菜 (uta)として食べられる野菜類を包含するuta aé（野菜・水）という言葉や、食物となるすべての植物を包含するkaju ka（木・食べる）という言葉はあつても、畑で栽培されるすべての作物を総称するような名称は存在しない。kuru bené という表現もあるが、これは、雑草をふくむ野生の植物を包含する名称である。
- 50) クルルルというよび声がつかわれる家畜は、ニワトリだけであり、豚をよぶときにはオーオーオーo, o, o，というよび声がつかわれ、犬をよぶときには、ゴア goa というよび声がつかわれる。また、風をよぶときには、ヒューと口笛をふく。

したがって、クルルルというよび声は、ニワトリ、人間の靈魂、稲の靈魂という三者間の密接な関係を暗示しているといえるが、つぎにのべるようなニワトリの起源神話も、人間とニワトリとの密接な関係を示唆している。

昔、父母とくらす2人の子供がいた。この2人の子供（兄弟姉妹）は怠け者であり、いくら親たちがいきかせても、まったく働こうとしなかつた。そこで、親たちは、食べてばかりいて働かない者は家にいれてやらないといって、子供たちを家からしめだしてしまった。2人の子供たちは、何度も何度も家にいれてくれるように哀願したが、しまいにはあきらめて、ジタノキ（リオ語名：jita；学名：Alstonia scholaris）の木にのぼって寝てしまった。翌朝、2人の子供は、すでにニワ

トリになり、朝のおとずれをつけていた。人間は、マヌシア (manusia) とよばれ、ニワトリは、マヌ (manu) とよばれる。両者は、シア sia (朝) のおとずれをつける (表9参照) という点でことなっているにすぎない。

これ以外にも、人間の靈魂、稲の靈魂、ニワトリという3者間の密接な関係を示唆する表現や儀礼行為は数多くあるが、それらについては行論の過程でのべてゆくことにしたい。

51) 表4を作成するにあたっては、星川 [1975] を参照した。なお、杉島 [1985b] の43頁、および杉島 [1987b] の52頁では、aé susu dhama を aé susu tama とあやまって記しているのので、この機会に訂正しておく。

52) 筆者は、ガモ・パレ・ンガアを実見したわけではないので、じゅうぶんな資料があるわけではないが、ガモ・パレ・ンガアは、つぎのようにおこなわれるという話をきいた。

まず、家のなかのウイス・ルル wisu lulu (祖靈の座) とよばれる場所 (後述) で豚を屠殺し、あふれでた血を、編みカゴにいれウイス・ルルにおかれているパレ・ンガア (をふくむ稲穂) にしたたらせる。その後、編みカゴの稲穂を脱穀、精米して、飯を炊く。それとともに、屠殺された豚を料理する。飯と豚肉の料理ができあがると、呪医が、家の支柱 (mangu) をむいてたち、手で料理をささげもって、つぎのような祝詞を4回くりかえして言上する。

o, Bobi Nombi,

wa'u sai no'o mangu au,

nggoro sai no'o soku lo.

mai kaka sai gha kasa,

mai nggengo sai gha kemo.

オー、ボビとノンビ。

アウ竹でつくられた家の支柱をおりてこい。

ソク・ローという屋根の部材をおりてこい。

胸に抱いてあげよう、

脇に抱いてあげよう。

その後、戸をしめきって、まず家の主人が料理を食べ、つぎに妻と子供たちが料理を食べる。つぎに、戸をあけて、近所の人々をまねいて食事をおこなう。このような儀礼をおこなわないと、パレ・ンガアを収穫した家の成員のなかから死者がでるのだといわれる。

第 4 章

- 53) ウラ・レジャとは、直訳するならば「月・太陽」という意味になるが、月は、杉島 [1897c] でくわしくのべておいたように、男性の力とふかく結びついているように思われる。たとえば、月食 (wula bopa) は、首長の死がまちかんににせまっていることの兆しと解釈されることや、また、健康で頭の良い子供をえようとするならば、男性は、月があかるくかがやいている (wula ja) ときに性交をおこなわなければならないという信仰などは、その典型的な例だといえる。
- 54) のちほどのべるように、人間の死にはウラ・レジャ (天空神) もふかく関与しており、死は、ウラ・レジャが人間を「抱く」 (gao) ことによって生ずるのだといわれる。だが、タナ・ワトゥ、ウラ・レジャ、妖術者、それにイネ・レケ iné léké (後述) といった、人間に死をもたらすことのできる存在が、相互にどのような関係をもっているかについて、はっきりしたことは部分的にしか知られていない。どのような存在が病気をもたらしているのか、あるいは、どのような存在が死にいたらしめようとしているかを判断するのは、つねにアタ・ニピ ata nipi (夢の人) とよばれる呪医の役目である。

第 5 章

- 55) 残念なことに、アルントの『リオ語・ドイツ語辞典』[Arndt 1933]における、方向指示の前置詞に関する項目の語義注解は、ほとんどつかいものにならない。
- 56) イネ・レケとジュー・アングは、きわめて類似した存在であり、まったく同一の存在であることが断言される場合もある。したがって、ワトゥ・ジュー・アングとは、まさにイネ・レケに供物を供える場所なのである。
- 57) なお、杉島 [1986b, 1988c] では、ウォロ・レレ村の伝統家屋について詳細な報告がなされているので、よりくわしくは、そちらを参照されたい。
- 58) リオ語のオネという言葉には、日本語のウチとおなじように「内側」, 「中央」, それに「家」という意味がある。また、オネ・オネ oné oné というと「中心」という意味になる。
- 59) ワトゥ・ニパは、nipa sawa とよばれる巨大な蛇が口からはきだしたものなのだといわれる。ワトゥ・ニパのはいった肩かけバッグは、通常の肩かけ編みカゴ (ré-

mbi)とはことなり、山羊 (ronggo) の皮でつくられている。なお、他の村落共同体における農耕儀礼では、このような石はもちいられない。

- 60) サガsagaという言葉には「背丈」もしくは「身体」という意味もある。そうであるならば、サガ・ウラ・ルジャは、「天空神のよりしろ」と翻訳するよりは、「御神体」と翻訳するのが適当なのかもしれない。
- 61) 具体的にのべるならば、カトリック教会からの強い指導とは、ワトゥ・ネソ村の教会にすむ神父の指導であり、この神父は、厳格な人物として人々の信頼をえているが、アウ竹でつくったよりしろ (saga) をみつけると、ただちにたたき壊してしまうのだといわれる。ただし、これは村人がいっていることであって、筆者は、実見したわけではない。
- 62) このゲレとガワという方向を指示する前置詞がもちいられるために、屋内空間にも、村落共同体の領地や村内空間とおなじように、「頭」と「尾」の部分があり、居間のなかで、もっとも奥の部分は「頭」(ulu) とよばれ、またもっとも入り口に近い部分 (炉の付近) は「尾」(éko) とよばれる。
- 63) リセ・クル・ランデの場合、パキは、タナ・クネ・マラとタナ・ランデのそれぞれにおいて、べつべつの人物によっておこなわれるという話を聞いたことがある。また、同様に、現在リセ・クル・ランデでは、ポオの儀礼がタナ・クネ・マラとタナ・ランデのそれぞれにおいておこなわれるという話も聞いたこともある。注23でのべたように、リセ地域の内部構成は複雑であり、さらなる調査が必要とされるゆえんである。

第 6 章

- 64) ルイスがのべるように、フローレス島では米やコーヒーなどといった粒状物を計量するとき、約14リットルの容量をもつビスケット缶がもちいられる。この缶は、ルイスの調査地 (Kabupaten Sikka の東部) ではblikとよばれ、リオ語ではbeléとよばれるが、いずれにせよ、その語源は、オランダ語の**blik** (ブリキ缶) にあると考えられる。

ここで、この計量単位にふれた理由は、ほかでもなく、米の収穫量がbeléにもとづいて語られるからである。blikには、約10キログラムの籾米がはいる (ただし乾燥された籾米の場合には約8キログラム)。ルイスは、1ヘクタールの畑に2 blik

の種籾が必要とされ、新たに開墾された畑で、かつ豊作の場合には、その畑から、100 blikの籾米が収穫されることを報告している [Lewis 1989:29, 319]。

確言することはできないが、筆者の調査地における米の収量は、これよりも若干悪いように思われる。1ヘクタールの畑から収穫される籾米が80beléをこえることはないようであり、不作の場合、収穫量は、5～10beléにまでさがってしまう。また、人々は、3beléの種籾をまけば、収穫量は60belé程度であるとものでいた。平均的な畑の広さは、50～100 アールといったところであり、1人の世帯主は、このような畑を1つないしは2つほど耕作している。

なお、今回の調査では、他の作物の収穫量についてくわしいデータを収集することができなかった。ただ、印象的にのべるならば、本当の意味での主食は、米ではなく、トウモロコシとキャッサバだということができる。

65) キャッサバは、11月～2月ごろに植えられる場合が多いが、収穫に特定の時期があるわけではない。サツマイモは、3月～6月ごろ植え、9月～1月ごろに収穫がおこなわれるようである。タロイモには、一定した植えつけの時期も収穫の時期もないようであるが、ヤムイモは、だいたい6～8月にかけて収穫がなされる。

66) とはいっても、筆者が調査をおこなっていた1983年から1985年当時、Desa Wolo Lele Aにおける換金作物の収量は、まだそう多くはなかった。たとえば、コーヒーは300～400キログラム（キロあたり約750ルピア）、ククイノキの実は400～500キログラム（キロあたり約1,000ルピア）程度であり、チョウジやカカオは、まだ収穫物がえられるまでにはいたっていなかった。

67) あるインフォーマントによると、水稻耕作の技術がもたらされたのは、1925年ごろのことであったという。当時のKota Ende（エンデ市）には、スンバワ島からビマ族（Bimanese）の出身者が流刑されていたが、刑期がおわり、その人物が故郷にかえろうとするところを、Pius Rasi Wanggé（2・9、図7参照）がひきとめて、水稻耕作の指導をあおいだのだった。こうして1930年代にはいるとモニ地域（図2参照）をはじめとする、さまざまな場所に、かなりの面積をもつ水田がひらかれていったのである。

68) 田植えの前には、田においしげった雑草を山刀（topo）をもちいてはらい、そして鍬（tambi）で土をおこすtambiとよばれる作業、それに田に水をいれて、踏みつけ土を柔らかくする作業がおこなわれなければならない。この作業は、人間によっておこなわれる場合には、setoとよばれ、水牛をつかっておこなわれる場合には、ndéwuとよばれる。また、田植えはmula（植える）、草とりはlémo、畦（wolo go）

の草刈りは gaga wolo go, 稲刈りは keti とよばれる。

69) ウォロ・レレ村における, 1983年から1985年にいたる家畜頭数は, ほぼつぎのとおりである。水牛0頭, 牛3~4頭, 馬5~10頭, 山羊10~14頭, アヒル10羽, ニワトリ160~300羽, 豚150頭~200頭。ニワトリの数が不安定である理由は, しばしば病気が蔓延し, またたくまにニワトリの数が減少してしまうのと, シバマとよばれる農耕儀礼において, ニワトリが多量に屠殺されるからである。

なお, 上記のような家畜のうち, 個体名がつけられるのは, 水牛, 牛, 馬, 犬, 豚だけであり, ニワトリ, 山羊, 猫 (ana éo, ana ka nio) に, 個体名がつけられることはない。

70) モケ・アラは, つぎのような方法でつくられる。まず, 地面に3つの石 (lika) をおき, その上に土釜 (podo) をのせる。つぎに土釜のなかにモケ・バイをそそぎこみ, 土釜の口に, それよりも少しだけ直径の大きな竹 (bheto) を垂直にたてる。ただし, この竹の底の部分の節はぬいてある。そして, 釜の口と竹とあいだにアダンの繊維 (legé) をつめ, すきまがなくなるようにする。そして, この竹の側面に穴をうがち, そこに樋の役割をはたす, 節をぬいた細い竹をねじこみ, この竹のもう一方の端は, 地面にたてた支柱で固定する。

このような蒸留装置の準備ができると, 土釜の下で火をたいて蒸留をはじめ, 蒸留された酒は, 樋をつたってしたたりおちてくる。くりかえし蒸留をおこなうことによって, アルコールの濃度を高めたものは, jengi jila (直訳: 燃えて, 炎をだす) とよばれ, 文字どおりの火酒となる。

1955年ころまでは, どこの村にも, 少なくともひとつの蒸留装置があり, ほぼ1箇月に1度の割合で, 5~6メートルの長さの竹にモケ・バイをあつめて, 共同で蒸留をおこなっていた。しかしながら, モケ・アラをつくる村は, 現在では, きわめて少なくなってしまった。

71) かつては, サトウヤシの樹液をにつめたものから, グラニュー糖がつけられていた。この技術は, 1920年代にサブ (Savu) 島からやってきた者がつたえたのだといわれ, 砂糖を精製するためにヤギの脂肪がもちいられていた。だが, これがなかなかめんどろなもので, しばらくのあいだ, グラニュー糖をつくるのをやめていた。だが, 1940年に, オランダ人が講習会をひらき, ククイノキの実で精製をおこなう方法をおしえたために, しばらくのあいだは, グラニュー糖がつけられていた。だが, これもめんどろだということで, 現在では, サトウヤシの樹液をにつめて, 棒状にかためたものが, 細々とつけられているだけである。これは Wolo Waru や Watu Néso

(図2参照)で1週間に数回ひらかれる市場などにもって行って売られる。

- 72) 作物とおなじように、サトウヤシもまた女性であることは、さまざまな表現や儀礼行為が示唆している。サトウヤシ (moké) の起源神話では、モケMoké (サトウヤシ) という名前の女性が、サトウヤシの実 (folé moké) をひろった首長に、夢をとおして、その栽培法や利用法をおしえたのだといわれる。
- 73) 雨量の計測と算出式は、小沢・古野 [1965] を参考にした。
- 74) Suchtelen [1921] にも、1917年のフローレスの南岸部と北岸部で計測された雨量が記録されているが、南岸では1885mm (146日の降雨日)、北岸では1552mm (95日の降雨日) と記録されている [Suchtelen 1921:63]。
- 75) 以下の記述は、リセ地域の全域で、おなじ内容をもつ村落共同体内の儀礼がおこなわれているかのような印象をあたえるかもしれない。しかしながら、すでに示唆しておいたように、農耕儀礼の大半は、村落共同体ごとで微妙にことなっているばかりでなく、しばしば大きくことなってもいる。たとえば、クネ・マラ人 (Ata Kuné Mara) に属すモサ・ラキ・イネ・アメ (妻の与え手の首長) の主催する村落共同体内の儀礼には、ンバマ mbama とよばれる儀礼 (後述) のかわりに、カー・ウウイ ka uwi (ヤムイモを食べる) とよばれる儀礼がふくまれているが、これなどは、その典型的な例だといえる。
- 76) 新畑の儀礼体系と旧畑の儀礼体系という概念は、あくまでも分析概念である。換言するならば、人々は、いつ耕作年度がはじまり、いつおわるかを明確に認識しているわけではない。しかしながら、ポオとよばれる儀礼を耕作年度のはじまりとみなす観点は、かならずしも恣意的なものとはいえない。その理由は、7・16においてあきらかとなろう。
- 77) リオ語には、このフォウォオをはじめとする12ほどの「月」 (wula) の名前が知られている。人々は、この「月」を月の満ち欠けと関連づけて説明しようとするが、少なくとも現在では、厳密に「月」と月の満ち欠けが関連づけられることはなく、また、「月」よりもグレゴリー暦の方が、人々にとっては重要な意味をもつようになっている。しかしながら、農耕サイクルや季節の交替過程を記述するには「月」の名称についても言及する必要がでてくる。「月」とグレゴリー暦とのおおまかな対応関係については表5を参照されたい。
- 78) ワラ・リアは、西からふく風として認識されており、ワラ・リアのワラ wara はインドネシア語の barat (西) と語源をおなじくする可能性もある。なお、ワラ・リアのふくころは、まだ西モンスーンの季節である。

- 79) 調査期間のおわりちかくなって、過去においては、畑の上端から、カオ・ウィニ kao wini とよばれる畑の祭場をへて、畑の上端にいたる帯状の部分の除草を、夜のあいだにおこなっていたという情報をえた。このケア・コベ ké'a kobé (夜の除草) とよばれる除草をおこなうと、雑草が生えにくくなるのだという。
- 80) これは、夜のあいだだけ畑への立ち入りが禁止されるという意味ではなく、たとえば、3月6日の夜から、3月9日の夜にいたるまでのあいだ畑にはいることができなくなることを意味する。
- 81) 以下では、時分きざみで記述をすすめてゆくが、時刻は、日本時間よりも1時間おくれの「インドネシア中部時間」(Waktu Indonesia Bagian Tengah) にしたがう。また、いたずらに記述を複雑にしないために、以下では、時刻の民俗分類についてはいっさい言及しないが、表9を提示することによって、時刻の民俗分類とインドネシア中部時間による時刻とを対照できる可能性をのこしておくことにしたい。
- 82) 野ネズミをだれがつかまえてきたのかは聞きもらしたが、これは、乾燥肉にされたものではなく、生のものであった。
- 83) このアエ・フェオは、おもにマッサージをおこなうときにもちいられる生活必需品のひとつであり、その効能は、マッサージをおこなう箇所にぬりこめることによって、「熱い」(petu) 状態(不健康で異常な状態)にある身体を「冷たい」(ke-ta) 状態(健康で正常な状態)に転換することにある。
- 84) このアエ・フェオには、コブミカン(後述)をくわえてもよいのだといわれる。
- 85) 呪文は、ンガオ ngao (ささやく) とよばれるが、マキ・ンドリ・ワンゲとその周辺地域では、ニジョ nijo (唾をはく) とよばれることが一般的である。このように、呪文が「唾をはく」とよばれる理由は、呪文をとなえるときに、呪文を作用させたい対象や、呪文をとなえる者と呪文を作用させたい対象とのあいだを媒介する物(たとえば米)に唾をはきかけるからである。「プエ!」というのは、唾をはいている音である。
- 86) 「放してはならない」といわれるのは、「稲が逃げていかないように、放してはならない」という意味である。
- 87) 「退いてはならない」といわれるのは、「稲が逃げていかないように、退いてはならない」という意味である。
- 88) おなじような文句が、すでに4回くりかえされるわけであるが、これは、5・1でのべたⅡ型の体系における ghélé, ghawa, mena, ghalé という4つの方位に存在する稲(の靈魂)に対するよびかけになっている。

ここでは、あたかも mena が東、ghalé が西に相当するように訳したが、リオ族の民俗方位は、ghéta(上流・山) もしくは géhle(斜め下) と lau(下流・海) もしくは ghawa(斜め下) の方向を基準にして設定されるので、mena を東、ghalé を西と翻訳することは、つねにただしいとはかぎらない。

- 89) ンボトゥ・ンドタ Mbotu Ndota とケリ・キマ Kéli Kima は、ケリ・ンドタ Kéli Ndota の別名である。すでにのべたように、ケリ・ンドタは、「切りきざみの山」という意味であり、ポビとノンビという女性が切りきざまれ、作物の種となった山として知られている (第3章参照)。
- 90) この呪文をとなえたレオ・オナ自身も、以下の5行について、「これらはすべてイネ iné (呪文を効力あるものさせているキー・ターム) である」というだけで、じゅうぶんな説明をおこなうことはできなかった。この問題との関連で、つぎのようなペトゥ神父の言葉はきわめて興味ぶかい。

ニジョ・イネ・パレ (稲の母の呪文) では、ケリ・ンドタをはじめとする、稲にとって神聖な場所がしばしば言及される。「その神聖な場所とは、たとえば、Mego や Lekebai (筆者補足: シッカ県 Kabupaten Sikka の南西部に実在する) にある Mego Wake Wani, Sunda Manu Nai である。また、Kowe Tana Ai も神聖な場所とみなされており、それは、Maumere (筆者補足: シッカ県の中心都市) もしくはシッカ県の東部にある。リオ族の居住地域では、Ndua Ria や Wolo Gai といった Lepembusu 山 (筆者補足: リセ地域の北西方向にそびえる Kabupaten Ende の最高峰であり、海拔1881メートル) の周辺にある場所の名前も稲にとって神聖であるとみなされている。こうした神聖な地名は、一息で “Mego Wake Wani, Sunda Manu Nai, Ndua Ria Wolo Gai” といったように発音される」 [Petu 1974:64]。

このようなペトゥの指摘は、おそらくただしいと考えられる。なぜならば、マキ・ンドリ・ワンゲにすむある老人も、ニジョ・イネ・パレのなかに Mego Waké Wani, Kowé Tana Ai という言葉がふくまれていること知っていたからである。そうかといって、レオ・オナの呪文があやまっているとはいえない。その第1の理由は、呪文は口にだされるものではなく、したがって、その内容が相互にチェックされる機会は存在しないからである。また、第2の理由は、呪文には意味不明の言葉がふくまれていることが普通だからである。

いずれにせよ、レオ・オナのとなえるニジョ・イネ・パレには、あきらかにシッ

カ県の地名がふくまれているわけであるが、興味ぶかいことに、シッカ県の南岸の村、Sikka では、Du'a Paré もしくは Ina Paré とよばれる「稲の母」がリオ族の居住地域からやってきたことになっているのだという [Lewis 1988:168,333]。

91) ウェウ・ワラは人名と思われるが意味不明。

92) ダレは人名と思われるが意味不明。

93) 「じょうぶに育つ」とは、ニジョ・イネ・パレのなかの té ma'é lé, wéru ma'é. nggénggu. tu'a ngéré su'a, maku ngéré watu. という儀礼言語による説明を意訳したものである。

94) 稲妻とイア山 (Kéli Ia) との関係は、かならずしもあきらかではない。イア山は、死者の靈魂がむかう「あの世」(nua ria) としてのムトゥ山 (Kéli Mutu) のはるか西にある山であり、リセ・デトゥ地域にすむ老人は、死者の靈魂は、ムトゥ山でもう一度死に、そのとき鳥となってイア山に飛んでゆくという言い伝えがあるといっていた。もし、イア山に到達することができれば、人間 (manusia) として生まれかわり、到達することができないと、鳥 (ulé agé) になってしまうのだといわれる。しかしながら、リセ地域では、このような話を聞くことはなかった。

95) これは、オネ・リアのウイス・ルル (祖霊の座) につりさげられていたものである。

96) 月経中 (wula mai) の女性や出産直後 (baru ka'o ana) の女性は、儀礼のときに料理をおこなうことができない。あるインフォーマントは、月経期間中の女性は「生臭い」(wau nuba) から料理をおこなうことができないと説明していた。

97) オネ・リアには、オラ・テオ ola téo (居間の中央に棟木からつりさげられている、物をかけておくための鹿の角) に、串刺しにされた乾燥肉 (naké hui) が常備されている。これは、オネ・リアにもってこられるプス・レマ pusu lema (直訳: 心臓・舌; 説明: 心臓と舌をつけたアゴから下腹部にかけての肉であり、もっとも価値のある肉とされる) を乾燥肉にしたものである。

プス・レマがオネ・リアにおさめられる理由には、たとえばつぎのようなものがある。A氏の所有する豚が、B氏の畑にはいつて作物をあらした場合、B氏は、その豚を殺して、肉の一部を取得することができるが、プス・レマは、オネ・リアに居住する首長におさめなければならない。このような一連の過程は、toki hasa, sau nao (畑の柵をかみ、柵の紐を切る; 意訳: 他人の所有する家畜によって作物が食いあらされること) と表現される。

また、オネ・リアでは、病気の回復 (wénggo ro) をねがって、ウェワの成員やウ

エアにとって妻の受け手の関係にたつものが、豚を持参してきて、ウェワの祖先に供儀をおこなう。このときにも、プス・レマは、オネ・リアにすむ首長にあたえられる。

98) これは意識であり、個々の単語の意味は、gaga (開墾する), bo'o (満腹になる), kéwi (サトウヤシの樹液を採取する), ae (水) である。つづく4つの注でも、儀礼言語を構成する個々の単語の意味に言及するが、その理由は、かなりの意識をおこなっているからである。

99) peni (ニワトリに餌をあたえる), ngé (繁殖する), wesi (豚にえさをやる), nuwa (多産である)。

100) tedo (種をまく), tembu (発芽する), wésa (まき散らす), wela (tembuとほとんどおなじ意味)。

101) mba (歩いてゆく), sai (得る), gepa (手でつかむ), gena (当たる)。このgenaは、インドネシア語のkenaの類縁語と考えられる。

102) lora (うろつきまわる), sambu (つながる), duga (出会う), dua (偶然に遭遇する)。

103) これは意識であり、個々の単語の意味は、tebo (身), ma'é (～しませんように), dego (老人のように腰がまがる), lo (体), léko (degoとほぼおなじ意味)。つぎの注でも、儀礼言語を構成する個々の単語の意味に言及するが、その理由は、かなりの意識をおこなっているからである。

104) buru (おでき), ma'é (～しないように), sa pu'u (ひとつの根), haka (湿疹), sa bégé (ひとつの赤い斑点)。

105) この文脈におけるbuの意味をたずねると、あるインフォーマントは、つぎのように語った。「この場合のブーbuは『酔う』という意味ではない。戦争のはじまりをつける最初の銃撃はンガラngalaとよばれ、2回目の銃撃はブー・ンガラbu ngalaといわれる。」この返答から推測をめぐらすならば、食物を供える行為 (kuwi roé) はngalaにあたり、bu wiwi sutuは、bu ngalaにあたるといえよう。

106) のちほどのべるように、食動作を表現するリオ語の動詞の体系は、なかなか複雑であり、飯を食べることは、kaという動詞で表現され、副食物となる肉や野菜を食べることは、ペサpesaという動詞で表現される。だが、ホロ・ンゲタ horo ngeta の場合は、ra'iという動詞がもちいられる。

107) 「稲の突端の病気」というのは、いささか奇妙な訳であるが、ngalu という言葉は、たとえば、Ngalu Sada (サダ岬、図2参照) とか ngalu susu (乳首) といった

用例がしめすように、「突出した部分」を意味する。

108) 一説によると、バル・レエに家の新築や改築をおこなうことは、piré (禁忌) となっており、この禁忌をおかすならば、その家にすむ者には、病気や死が訪れるのだといわれる。

109) このテア té'a という言葉が、稲の成長段階の民俗分類のなかでどのような位置をしめるかについては、表4を参照されたい。

テア té'a という言葉は、パパイヤ、パイナップル、カンキツ類が熟した場合にももちいられる。だが、トウモロコシや豆類が熟した場合には、トウ tu'u (乾燥した) という表現がもちいられ、ヤムイモが熟した場合には、ララ rara (葉が枯れる) という表現がもちいられる。

インドネシア語では、作物が熟すことと料理ができあがることが、ともに masak という言葉で表現されるが、リオ語において、この両者は明確に区別され、主食も副菜も、料理ができあがることは、マミ mami という言葉で表現される。

110) 恐怖の季節においてもっとも恐れられるのは、海の彼方からやってきた外国人であるが、かれらは、フローレス島人を手下としてつかい、首狩りをおこなわせることがあるので、人々は、村にやってくる見知らぬ人間のすべてに対して恐怖感をいだくのである。現在では、フローレス島にもたくさんの外人観光客がやってくるようになったが、観光客 (tourist) は ata turis (トゥーリス人) とよばれている。だが、この ata turis という言葉は、モロ・ングレとおなじような意味でもちいられているのである。

111) このベンガ・ピグは、通常の編みカゴ (bénga) と材料や形態の点でことなっているわけではない。だが、ベンガ・ピグを新しいものにとりかえるときには、豚を屠殺し、その血を新しい編みカゴにつける、ra bénga (編みカゴに血をつける) という儀礼がおこなわれなければならない。そのやりかたは、6・9・4でのべるラー・ポド ra podo (土釜に血をつける) という儀礼とほとんどおなじである。

112) ゲロ・ウェアというミミズが、実在のミミズであるのかどうかは不明である。なお、ニジョ・トゥカ・タナの「源」は、さまざまな種類のミミズである場合が一般的である。

113) レンビ rémbi とロンボ rombo は異音同義語である。

114) ハウ・ハエ ha'u haé とつぎにのべられているリカ・ワジャ lika waja については、図24を参照されたい。

115) あるインフォーマントは、「ノキ・ノノ noki nono とは炉の周囲に徘徊するネズ

ミのような気がする」といっていたが、これはあくまでも印象であり、したがって、noki nono の意味は不明である。ンギド ngidho は、屋根をふくとき [杉島 1986b: 76] や、おたまの丸い部分と柄の部分とを接合するときなどにもちいられる耐水性の蔓植物であり、ロオ lo'o とは「小さい」という意味の形容詞であるが、ンギド・ロオ ngidho lo'o の意味は不明である。

- 116) 今回の儀礼では、エリザベス・パウの毛髪がつかわれたが、女性の毛髪でありさえすれば、だれの毛髪でもよい。
- 117) 稲穂を編みカゴにいれるときには、穂首→稲穂→穂首→稲穂・・・という具合に、稲穂が、編みカゴのなかで「時計まわり」 (gili nggana) をするように心がける。このような稲穂のつめ方は、のちほどのべる「祭祀畑のピグ」と「儀礼畑のピグ・ウェラ」における4回の gili nggana と関連づけて考えると、きわめて興味ぶかい。
- 118) 編みカゴが満杯になると、その上に、ta'i faka (ミミズが土中からはきだした排泄物) をのせておくのが正式のやり方であるという説明をきいたが、筆者は、このような所作を実見することはなかった。
- 119) ポゲ pogé とは、親指の爪と人さし指の爪をつかって、ものをちぎり取る動作を意味する。
- 120) 翌日は、ピレ・タカ piré taka (斧の禁忌) といって、畑にはいることが禁忌となる。
- 121) これまでに、ウォロ・ウタ woro uta (野菜を収穫する)、ケティ keti (稲刈りをする)、ポゲ pogé (親指の爪と人さし指の爪をつかって、稲穂などをちぎり取る)、レク reku (倒る) などといった、作物の収穫にかかわる動詞がでてきたわけであるが、このほかに、ポレ polé (ココヤシの実などをねじ切る)、プイ pui (コーヒーの実などもぐ)、カゲ kagé (トウモロコシなどを本体からひきはなすようにする) などといった動詞がある。
- 122) ヤコブ・ンドリ・ワンゲは、ウォロ・レレ村にある小学校の校長をしているのと、息子であるソロモン・ウォダがすでに一人前の働き手であるために、畑にでて働くことはめったにない (表10参照)。ヤコブ・ンドリ・ワンゲは、米を前方にまくのはタナ・ワトゥにあたえるためであり、後方にまくのはフェング・レエ (盗み食いをする精霊) にあたえるためであると説明していたが、このような儀礼行為は、一般的なものではない。
- 123) 図23にしめされているように、畑の下端で栽培されていた パレ・ラカ paré laka (ボビとノンビの兄弟であるラカ Laka と関連づけられている稲) の収穫は、すでに

おわっている。パレ・ラカを対象とする儀礼は、3・4でのべておいたように、いっさいおこなわれない。

124) あるインフォーマントは、この女性の上体衣は、ロパ^{lopa} (産着)とよんでもよいとのべていた。

125) 翌日は、ピレ・ンギイ・タンビ^{piré ngi' i tambi} (クワの菌の禁忌)とよばれ、畑にはいることが禁忌となる。

126) ここで、精米の過程にふれておくことにしたい。精米は臼(^{ngesu})と杵(^{alu})をもちいておこなわれ、精米の全過程は、ワジュ^{waju}とよばれるが、ワジュは、2つの段階にわけておこなわれる。その第1段階は、籾殻を分離する過程であり、つきあがった玄米は、ラパ・セア^{lapa séa}とよばれ、籾殻は、ヘタ^{heta}とよばれる。また、第2段階では、玄米から糠(^{hu'u})が分離される。最後にできあがった精白米は、パレ・イ^{paré isi}とよばれる。籾や糠を分離するときには、丸箕(^{kidhé})がもちいられ、箕を上下にすばやくうごかして、籾殻や糠を分離する所作は、テピ^{tepi}とよばれる。

127) この儀礼用の肩かけ編みカゴは、オネ・リアからもってこられたものである。

128) こわれたものがすてられないのは、新しいものととりかえることが予定されているからである。しかしながら、新しいものととりかえるには、豚を屠殺して、その血をつける必要があるために、なかなか実現できないのである。こわれたものを新しいものととりかえる方法は、のちほどのべるラー・ポド^{ra podo} (土釜に血をつける)とよばれる儀礼(6・9・4参照)とほとんどおなじである。

129) この義務をおこたると、謝罪をおこなう(^{walé})ための豚1頭が罰金として課される。ンバマに肉をもってこない者が、オネ・リアでポド・プウからの焦げ飯(後述)を食べることは、かー・レカ・ミラ^{ka leka mila} (暗闇のなかで食べる)と表現される。かれらは肉の分配(後述)にあずかることができず、ホロ・ンゲタ^{horo ngeta} (後述)だけをあたえられる。ただし、ンバマにはじめて参加する者は、肉をもってこなくてもよいのだといわれる。かれらは、肉の分配にあずかることはできるが、これは、ナカ・ナケ^{naka naké} (肉を盗む)と表現される。

あるインフォーマントは、はじめてンバマに参加する者は、ンバマ・カー・コエからではなく、ンバマ・カー・ウェサから参加しなければならないとのべていた。その理由は、ンバマ・カー・コエ(土をほり食べるンバマ)というンバマの名称であり、はじめて参加する者は、「墓をほられる」(^{koé raté})ことになる、つまり、死へと導かれるからというものであった。

- ¹³⁰⁾ それぞれの世帯で豚が屠殺されることはない。何人かの世帯主があつまって1頭の豚を購入して屠殺し、均等に肉を分配し、その肉でナケ・ンバマを準備することがならわしになっている。このような作業は、ンバマがおこなわれる日の午前中にすまされる。
- ¹³¹⁾ ただし、図7、図8、図9、図10、図11にしめされているのは、筆者が調査期間中にウォロ・レレ村で実見することのできた3回のンバマ儀礼に参加した世帯主が網羅されている。
- ¹³²⁾ 豚肉の量は一目でわかるが、ニワトリの大きさが適当かどうかの判断は、つぎのようにしておこなわれる。羽根のつけ根あたりの胴体の太さを、親指と中指で輪をつくってはかり、親指と中指がつかない (kepo duna) ほど太ければ、ナケ・ンバマとして適当であり、親指と中指がつけば (kepo lapo) , ナケ・ンバマとして不適当と判断される。
- ¹³³⁾ このポド・ンバマは、ンバマに参加する者がふえるにつれて、しだいに数が多くなってきたのだといわれる。つまり、のちほどのべるように、ポド・ンバマで炊かれた飯は、ンバマの参加者たちに分配されるわけであるが、ンバマの参加者たちがふえ、分配する飯が不足するようになると、村落共同体の長は、ウェワの成員のなかで、ポド・ンバマをもつにふさわしい「年輩の者」 (ata du'a nua) をえらんで、ポド・ンバマをもたせてきたのである。だが、現在では、マキ・ンドリ・ワンゲから多数の住民がDesa Kota Baruに移住したために (2・5参照)、つかわれなくなってしまったポド・ンバマもいくつもある。
- ¹³⁴⁾ これは、ヤコブ・ンドリ・ワンゲによってさだめられた新しい規則である。ンバマのときには、村の中央にある円形広場でガウィ gawi とよばれるダンスがおこなわれる。これに熱中すると、飯炊きがおろそかになり、その結果、儀礼の進行がとどこおることになる。そんなわけで、このような規則をさだめたのだと、ヤコブ・ンドリ・ワンゲは説明していた。
- ¹³⁵⁾ オラ・テオには、切りわけられていない3羽のニワトリもつるされている。これらのニワトリは、ンバマがおわったつぎの日に料理され、Pius Rasi Wanggé, Wanggé Mbété (別名Ata Ngga'é), Mbété Wanggé (別名Ema Seké) の墓に各1羽ずつ供えられる (人名については図7参照)。これは、ンバマ・カー・コエにおいても、のちほどのべるンバマ・カー・ウェサにおいてもおなじである。Pius Rasi Wanggéの「墓」は、Wolo Waru (図2参照) にあり、Wanggé Mbétéの墓は、ウォロ・レレ村にあり (図13参照) , Mbété Wanggéの墓は、ウォロ・レレ村の背後にそびえたつ

トロ・ロセ山 (Kéli Tolo Rosé) の山頂にある。

- 136) この4つの大きな編みカゴは、昨日、右側の炉と左側の炉の上からおろしてこられたものである。
- 137) この焦げ飯とは、こうばしく、茶色に焦げている (mbaro) 「おこげ」であり、真っ黒く焦げてしまった (moé) ものではない。
- 138) ここで ghawa (斜め下) という方向指示の前置詞がもちいられている理由は、テボ・ラカ村にあるトコの墓がウォロ・レレ村 (のオネ・リア) からみて ghawa の方向にあることが、I型の体系で表現されているからである。
- 139) 妻がアタ・ピレである場合、彼女は、オネ・リアからもちかえられた飯を食べることができないわけであるが、一度夫とともにンバマに参加し、ポド・プウ (根本の土釜) からの焦げ飯をウイス・ルル (祖霊の座) で食べるならば、この禁忌は解消される。アタ・ピレの妻にポド・プウ (根本の土釜) からの焦げ飯をあたえるのは、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの妻、テレシア・コリ (表10参照) である。
- 140) イネ・レケに関する体験談や物語は、妖術者に関するものとくらべるならば、やや少ないといえるが、それでもかなりの量にのぼる。ここでのべたことは、イネ・レケについて語られることのごく一部であり、イネ・レケについては、いずれ機会をあらためて報告をおこなう。
- 141) すでにのべたように、森には、ニトゥとよばれる霊がやどっており、ラウエの危険性は、「悪いニトゥ (nitú ré'é) に遭遇する」 (gena nitú ré'é) と死んでしまうといった説明が語られる場合もある。しかしながら、いつもラウエの危険性とニトゥの危険性が関連づけられるわけではない。
- 142) ただし、きわめて大きな樹木は、伐採されずに放置される場合が多いように思われる。
- 143) また、竹のような「節」をもつ ポイ・ベイ poi béi (つかまえて運ぶ) とよばれる昆虫 (ナナフシの仲間か?) が発見された場合にも、そのまま作業をつづけるならば、死者がでるのだといわれる。ポイ・ベイを追いはらうときには、つぎのような呪文が必要となる。

béré no'o aé, kolu no'o mesi. 水とともに流れ、潮とともに沈め。

molu lau, wora bata. 海に沈み、波の泡になれ。

ré'é da gharu, jí'é da gha. 悪いものはむこうへ、良いものはこちらへ。

poi béi, iné kai gala. ポイ・ベイ、その「源」は死体を運ぶための担架。

このポイ・ベイの危険性は、ウラ・レジャ（天空神）のよりしろであるアウ竹のもつ危険性と類似している。アウ竹は、別名ソー・ベイ so béi とよばれ、建材としてもちいることがきらわれる。それというのも、ソー so とは、「（豚などの供犠動物をどこかにはこんでゆくときに、4本の足をしばったところにアウ竹を）さしいれ」ることを意味し、ベイ béi とは、「かついでゆく」ことを意味するからである。つまり、アウ竹は、人間を死へとみちびくものなのである。

だが、一説によると、ウヌ・ンバンガやポイ・ベイよりも危険なのは、ヒク・ソノ・ホロ hiku sono holo (hiku という種類の蛇が地面に頭をつつこんでいる状態) であり、これは、ウヌ・ンバンガやポイ・ベイとはことなり、追いはらうことが不可能 (joka talo) とされる。

144) これは意識であり、個々の単語の意味は、pusi (いれる), éó (英語の what のような働きをする関係代名詞), muri (新しい), peja (こめる), meta (青い) である。

145) 筆者は、「病気がなおるように」という表現がつかわれた理由についてたずねるのをわすれていた。おそらく、マルクス・セラは、このところ病気がちで、その原因が、ンバマ専用の土釜がわれているにもかかわらず、新しいものにとりかえていないことにあると、呪医によって判断されたか、あるいは自分自身でそう判断したためであろう。

この儀礼言語を構成する単語の個々の意味は、ro (病気もしくは痛い), ji'é (良くなる), baja (病), pawé (なおる) である。

146) 健康で正常な状態は、「冷たく」 (keta)、不健康、病的、異常な状態は、「熱い」 (petu) と表現される。

147) このプス・レマは、ンバマ儀礼の主催者であるヤコブ・ンドリ・ワンゲにあたえられる。このようなプス・レマも乾燥肉にされ、注90でのべたプス・レマとおなじように消費される。

148) かれら2人は、のちほどのべるような理由から ata wésa (散布する人) とよばれるが、マティアス・ティロは、かれらがまさに出発しようとするときにも "o! ata wesa mai sai!" (オー！アタ・ウェサ、こっちへこい!) とよぶのだといわれる。しかしながら、筆者は、このようにマティアス・ティロがよぶのをきかなかった。

また、他の村落共同体において、ata wésa は、祭祀畑に出発するまえに、まず、ココヤシの油 (lengi nio) を頭にぬって髪をととのえる (koso holo)。また、

- ンボラ・カドの一部をなす金の装飾品を身につけることもおこなわれるが、マキ・ンドリ・ワンゲでは、このようなことはおこなわれなかった。
- 149) プリプス・ンベテは、祭祀畑にアエ・フェオを散布するときには、祭祀畑の下端にもうけられているカオ・ウィニ（畑の祭場）にたつて4回まわりながら、アエ・フェオを散布するのべていた。
- 150) これは意識であり、個々の単語の意味は、wora（怒る）、sa（ひとつの）、wiwi（口）、nunu（話す）、lema（舌）である。
- 151) 祭祀畑のピグでは、6と9という数字が重要視されているように思われる。リオ語の6（lima esa）と9（tera esa）という数字には、esa（実、果実）という単語がふくまれている。あるインフォーマントは、それゆえにこそ、祭祀畑のピグでは、6と9という数字がもちいられるという説明をおこなっていた。
- 152) ナイフにかぎらず、鉄（su'a）であるならば、どのようなものでもよい。
- 153) ソク・ローという部材については、杉島 [1986b] でくわしい記述がなされているので参照されたい。
- 154) ここで、ghélé（斜め上）という方向指示の前置詞がもちいられているわけであるが、これは、儀礼がおこなわれている場所からみて、ンドリ・ワンゲの墓が存在するウォロ・レレ村がghélé（斜め上）の方向にあることが、I型の体系で表現されているからである。
- 155) ポオは、火いれの作業が終了した時点でおこなわれるのが本当であるが、現在では、少し早めにおこなわれるようになっている。
- 156) これは、のちほどのべるpo'o riaとpo'o lo'oの儀礼に参加する人々についてもいえるが、パイ・ポオにゆくとき、白い服をきることは禁止されている。さもないと、稲やトウモロコシがlando bara（日照りのために作物が白くかわき、かれてしまうこと）になってしまうのだといわれる。
- 157) ウォロ・レレ村のオネ・リアをはじめとし、ラシ氏族の成員の家では、マガ（マガ・ロオとマガ・ベーワをふくむ）の右側で接客がなされる。しかしながら、このときに、マガ・ベーワの左側で接客がなされたことの背景には、つぎのような理由がある。モサ・ラキ・イネ・アメは、クネ・マラ人（Ata Kuné Mara, 図4参照）の一員であるが、興味ぶかいことに、クネ・マラ人の家は、ラシ氏族の成員の家のつくりとは対照的な関係にある。たとえば、クネ・マラ人の家の場合、ワジャ・プウ（根本の炉）は、「右側の炉」ではなく、「左側の炉」なのだといわれる。これを左右が逆転した「逆構え」の構造と考えるべきか、それとも視点の相違（つまり

家を内側からみるか、外側からみるかのちがい) と考えるべきかという問題に答えることは、現時点では困難である。

158) ここで ghawa (斜め下) という方向指示の前置詞がもちいられている理由は、すでにのべたⅡ型の体系が適用されているからにほかならない。すなわち、ファタ・ンドポ村からみるならば、リセ・ンゴンデ・リアは、ghawa (斜め下) に存在するのである。

159) このとき、ヨセブ・ボカが、糞を右手ににぎり、つぎのような呪文をささやく。

hu nipa kuru, jebu wawi sawu. クル蛇のぬけがら、サウ豚の産巢。

lawo no'o lambu bobi no'o nombi. ボビとノンビの腰布と上体衣。

祭祀畑のピグのときには、このようなことはおこなわれなかったが、これは、筆者のみおとしではないように思われる。それというのも、筆者は、祭祀畑のピグとピグ・ウェラを4回ほどみているが、このような呪文がとなえられたのは、このピグ・ウェラだけだったからである。

160) ポオは、すでにのべたように、リセ・ンゴンデ・リア、リセ・ロウォ・ボラ、リセ・クル・ランデのそれぞれでおこなわれるが、それぞれのタナ・ロオにおいても独自におこなわれる(表1参照)。

161) ヘナ・センガ・ジェブとヘナ・サワ・タカは、ムラ・ワトゥ村の(リア・ペーワのすむ)オネ・リアに保管されており、また、大きな平カゴとヘナ・ハゴ・ワウォは、ウォロ・マゲ村のハゴ・ワウォの家に保管されている。

162) 1984年度のポオ・リアにおいても、森を延焼させた者はいなかった。だが、ムラ・ワトゥ村のリア・ペーワが、伐採の禁じられているファタ・マリの木を切り、家の修繕のためにもちいるということがあった。そのために、リア・ペーワは、豚を1頭供出することになり、この豚は、ポオ・リアにおいて屠殺され、アントン・デキによって、すぐに料理された。

この豚は、クラ・ヘナ kula hena (後述) がおこなわれるまえに屠殺され、豚の首からあふれでた血が、アントン・デキによってハゴ・ワウォの手、ハゴ・ワウォの前におかれている大きな平カゴ、ユウガオの椀、それにムス・マセ(石柱)になすりつけられた。

163) タイプ3が、2人のリア・ペーワにだけ適用されることは理解できるにしても、mosa laki, hagé ria, hagé lo'oという地位とは無関係に、特定のクラ・ヘナの方

法が特定の首長に適用される理由は理解しがたい。この点に関しては、さまざまな説明がきかれるが、そのなかで、もっとも説得力があるのは、つぎのような説明であった。Pius Rasi Wanggéがlandschapの長として権勢をふるっていた時代に（29参照）、数多くの副次的な首長の地位が創設された。この新たに創設された首長（hagééo baru）には、タイプ1が適用される。したがって、クラ・ヘナの方法には、もとはタイプ2とタイプ3しかなかったのである。

164) ただし、以上のようにして炊かれるのは、のちほどアレ・アエ・ウジャ aré aé uja（雨水の飯）としてタナ・ワトゥに供えられるアレ・ポオであり、それ以外のアレ・ポオは、おいしくかつ食べやすくするために、つぎのような方法でつくられる。

まず、シャロット、ショウガ、コショウ、塩などを、ココナツミルクとともに米に混ぜておく。その米をシマオオタニワタリ（koré）の葉でくるみ、15cm×5cm×1cmほどの大きさの四角いつまみものをつくる。つぎに、これを竹筒のなかにすきまなく詰めこみ、そこにココナツミルクをそそぎこむ。そして、竹筒を火にかける。

のちほどのべることであるが、このようにして炊かれた飯も、アレ・ポオであることにはかわりはなく、「雨水の飯」とおなじように家のなかにもちこむことは禁止される。

165) サワ・タカがいれられなかった理由ははっきりしなかった。しかしながら、人々は、舟のなかにサワ・タカがはいっていることを信じて疑わない。そして、リセ・ロウォ・ボラや、Desa Wolo Sambiの東側に隣接するブー・ラグ地域（Tana Bu Lagu）でおこなわれるポオでは、実際に開墾地からサワ・タカがもってこられ、海にむけて流される。

166) ヘゴ虫は稲に被害をおよぼす昆虫であり、インドネシア語では walang sangit とよばれる。ウェガ虫は、トウモロコシや稲の茎に巣くう、肌色をした何かの幼虫である。1,5センチメートルほどの長さがある。

167) ワラ・マリは、ポオ・リアがおこなわれた日から数えて7日とされているが、通常は、ポオ・リアの翌日から数えて6日間の禁忌（piré leja lima esa）といわれる。禁忌の内容についてはのちほどのべる。

168) ワラ・マリによる祝詞も水準以下の下手なものであったが、このロゴ・ワングの祝詞も、水準をはるかにしたまわる祝詞だといえる。

169) 7段もしくは9段といわれることが普通であるように思われる。

170) 方向を指示する ghélé, lau, ghalé, mena という4つの前置詞がもちいられてい

るわけであるが、ここで適用されているのは、I型の体系である。I型の体系が適用される理由はほかでもなく、リセ・ンゴンデ・リアの北部が南部よりも高く、かつ上流になっているからである。

171) 以上のような禁忌のリストは、けっして完全なものではない。なお、ポオ・リアにおけるワラ・マリによる祝詞のなかに、「動いたり、さわがしくするな」という言葉があるが、調査期間中、「音をたててはならない」という禁忌があるという話は聞かなかった。

172) とはいえ、このような禁忌が全面的にまもられているわけではなく、適当な理由をつけて、禁忌はしばしばやぶられている。たとえば、人々は、1週間のあいだ顔を洗わないわけではなく、日が高くのぼると顔を洗うことや髪をくしげずることもゆるされるといった具合に、適当に拡大解釈がなされているのである。

173) 作物が鳥獣や害虫の被害をうけることは、儀礼言語では、ヘゴ・ケマ hego kema (ヘゴ虫が 働く)、ウガ・パナ wuga pana (ウガ虫が射る)、ンピリ・ヒシ mbiri hisi (ンピリ鳥が実に穴をあけて食べる)、ウエカ・カレ wéka karé (ウエカ鳥がかみ切る) などと表現される。

174) パレ・イシ・ハゴ・ワウオは、ポオ・リアがおこなわれた日の翌日から食べはじめられる。食べはじめるときには、「雨水の飯」とおなじように、Kéwa Woda の遺骨箱と watu éko lima rua に供えられる。また、これでパレ・イシ・ハゴ・ワウオを食べつくすという最後の食事のときにも、Kéwa Woda の遺骨箱と watu éko lima rua に供えられる。

175) 筆者の知るかぎり、パレ・イシ・リア・ルア (リア・ベークにあたえられた米) には、以上のような禁忌が課されることはないようである。

176) ウォダ・プラ Woda Pula とは、ンベテ・ウォダ Mbété Woda の息子 (図4 参照)。

177) ワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété とは、ンベテ・ウォダ Mbété Woda の息子 (図4 参照)。

178) ンピリ鳥にせよ、ウエカ鳥も強靱なくちばしをもつオオム科の鳥である。

179) 作物を食いあらす鳥であるが、学名、和名ともに不明。

180) 両者とも作物を食いあらす害虫であるが、学名、和名ともに不明。

181) 蛇や犬が作物に被害をあたえるとは考えられないが、あるインフォーマントは、蛇には、稲を食べるものがあり、また、犬は、トウモロコシを食べるのだとのべていた。

182) 両者とも作物を食いあらす害獣であるが、学名、和名ともに不明。

183) 作物を食いあらす害獣であるが、学名、和名ともに不明。

- 184) 両者とも作物を食いあらず鳥であるが、学名、和名ともに不明。
- 185) 両者とも作物を食いあらず鳥であるが、学名、和名ともに不明。
- 186) ワウォ・トロは、しばしばワウィ・トロ Wawi Toro (赤い豚)ともよばれ、ワウィ・トロという名称の方が、よく知られているようにも思われる [Petu 1974:51-53] が、ここでは、マキ・ンドリ・ワンゲで一般的な名称を採用した。また、中川は、エンデ族において、ndarha wawi (豚星)とよばれる星が種まきにおいて重要視されることをのべているが [中川 1982:397] , これは、リオ族におけるワウィ・トロもしくはワウォ・トロとおなじ星である可能性もある。
- 187) mancala は、東南アジア地域、南アジア、アフリカをふくむ広大な地域に分布する盤上遊技であるが、Lembata島のKédangでは、とくに葬儀の文脈でおこなわれることを、バーズは報告している [Barnes 1975]。次章でのべるように、種まきが一種の埋葬であることを考えるならば、KédangとLioのmancalaは対照的な関係にあるといえよう。
- 188) なぜ裸になるのかという質問に対して、はっきりした返答をえることはできなかった。ただし、あるインフォーマントは「タナ・ワトゥと親しくする」(uli no'o tana watu) ためであるとのべていた。
- 189) 現在、リセ地域(とくに南部地域)では、畑の柵囲いがほとんどつくられなくなっている。その理由は、水牛が激減したことと、豚が村のなかもしくは柵囲い(ko-po wawi)のなかで飼われるようになったためであるように思われるが、確かなことはいえない。
- 190) リア・ペーフとは地位名である。しかしながら、デゴ Dhegoが、ヤコブ・ンドリ・ワンゲ Yacob Ndori Wanggéの母であることを考えるならば、この場合のリア・ペーフとは、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの父であり、かつてリア・ペーフであった Woda Wanggé だと考えられる(図7参照)。
- 191) 以上の祝詞のなかで、ghélé と mena という方向指示の前置詞がもちいられているが、これは、儀礼がおこなわれているオネ・リアと祖先の墓や畑との位置関係が、I型の体系で表現されているからである。つまり、オネ・リアからみて、祖先の墓や畑が ghélé と mena にあるのである。
- 192) だが、あるインフォーマントは、ニジョ・ソキ・セルの効能は、アシナガバチが獲物を巣に運んでくるように、豊穡が畑の外からもたらされるようにすることにあるという説明をおこなっていた。
- また、べつのインフォーマントは、このときにつかわれるのは、ニジョ・ソキ・

セルなどではなく、nijo repo（おりたたんでおく呪文）であるとのべていた。畑は、収穫にいたるまでのあいだ、小さければ小さいほどよい。そこで種まきのときには、つぎのようなnijo repoをつかって、羽根をとじた蝶のように畑を小さくするのである。

nijo repo, iné kai nggaké nggepo. ニジョ・レポ，その「源」は，羽根をとじた蝶。

そして、収穫のときには収穫量が2倍になるように、つぎのようなnijo nggéa（広げる呪文）をつかうのである。

nijo nggéa, iné kai nggaké léla. ニジョ・ンゲア，その「源」は飛ぶ蝶。

- 193) 祝詞のなかで、lau と ghélé という方向指示の前置詞がつかわれているわけであるが、これは、儀礼がおこなわれている儀礼畑からみて、Wangé Mbétéの墓がlauの方向にあり、Ema Sekéの墓がghéléの方向にあることがI型の体系で表現されているからである。
- 194) 女たちは、ゆっていた髪の毛をほどいて (towa)、種まきをおこなう。これとおなじことは、出産のときにもおこなわれる。つまり、難産にならないように、産婦は、かならず髪をほどかなければならないのである。
- 195) 種まきの翌日は、piré ngi' i tambi（クワの歯の禁忌）とよばれ、畑にはいることが禁止される。
- 196) 一説によると、バナナとともに、ウウィ・マヌ uwi manu という種類のヤムイモももってこられなければならないのだといわれるが、この点については、もう少し調査が必要である。
- 197) ghélé という方向指示の前置詞がもちいられているが、これは、パイ・ムクがおこなわれているオネ・リアからみて、Ema Sekéの墓のあるトロ・ロセ山 (Kéli Tolo Rosé) が ghélé (斜め上) の位置にあることが、I型の体系で表現されているためである。
- 198) ghélé という方向指示の前置詞がもちいられているが、これは、祭祀畑からみて、祖先の墓のある場所が ghélé (斜め上) の位置にあることが、I型の体系で表現されているためである。

第 7 章

- 199) シンデンプ族の社会では、儀礼のなかでもちいられる品々、所作、歌、それに祈りなどが、すべてチジキジルとよばれる抽象的な単位として概念化されているのだといわれる [Turner 1969:15]
- 200) だが、儀礼を要素に分解するやり方は、個人ごとでさまざまでありうる。したがって、フレイクがめざしたような儀礼の唯一完全な「台本」の作成という目的は、なかなか達成しがたい [Frake 1969]。
- 201) リオ語における食動作を表現する動詞はかなり複雑であり、前章では、ka, ru'é, pesa, ra'i という 4 種類の動詞がでてきた。ここで少しばかり整理と補足をおこなっておくと、リオ語には、食動作を表現する動詞が、少なくとも 6 種類はある。ka は、aré(飯), uwi kaju (キャッサバ), uwi (ヤムイモ), bué(豆類), lolo (モロコシ), aré jawa (トウモロコシとともに炊いた飯) などのほかに、timu (キュウリ), uta ba'i (パパイヤ), muku (バナナ), pau (マンゴー) といった生の野菜や果物を食べることを表現する。pesa は、naké (肉類), ika (魚類), 川エビ (kura), ウナギ (naké aé), uta ba'i (パパイヤの葉を煮たもの) などといった、副食物となる菜を食べることを表現する動詞であり、素材が何であれ、菜として食されるものには、uta naké (肉料理), uta ika (魚料理), uta kura (川エビの料理) などといったように、すべて uta (野菜) という名詞がつく。ru'é は、煮たり、煎ったりした jawa (トウモロコシ), hibi (飯干し), 煎った dowé (シカクマメ) を食べることなどを表現する。rako は、ほとんど wunu uta ba'i éo meta (生のパパイヤの葉) を食べるときだけでもちいられる動詞である。ra'i は、horo (トウガラシ), mesi (塩) などといった調味料をなめるようにして食べることを表現する。wori は、aé naké (肉を煮た汁) などをすすむことを表現する動詞である。
- このように、リオ語の食動作にかかわる動詞は、複雑であるが、ここではっきりと認識しておかなければならないのは、ベサ・ウタ、ミー・アレ、ンバマ・カー・コエ、ンバマ・カー・ウェサといった農耕儀礼において、「食べる」という行為の対象になるのは、イネ・パレ (稲の母) の身体から発生した、稲や野菜といった作物だということである。
- 202) このような状態は、wolé nodé, つまり「～が干渉している」と表現される。
- 203) 身体から霊魂が遊離することは、作物の霊魂がどこかへいってしまう場合とおなじく、マエ・ボパ maé bopa (霊魂消え) と表現される。

- 204) 具体的にのべるならば、この教会からの強い指導とは、注61でのべられているような状況を意味する。
- 205) たとえば、畑が道ばたにあるような場合、道行く人が、作物についてうわさをするならば、作物の出来が悪くなってしまうのだといわれる。
- 206) しかしながら、呪文の内容が一般的な知識ではないことや、コブミカンと「コブミカンの葉」との関係が不明瞭であることを考えるならば、上記のような解釈がみちびきだされる可能性は、そう大きなものではないともいえる。
- 207) ベシ、ティム、ソム、スंगाといった名前の女性とであうことはなかったが、インフォーマントによると、このような名前の女性もいるとのことである。
- 208) 青木は、西リオ語圏内に広く流布する「はやり歌」のなかの、「乙女MbEmbEがパイヤの葉のあえものをつくった。あえものはとってもおいしい。すこしずつつまみ食いをする。遊びでつまみ食いするな。本気でなくちゃいけない。」という歌詞について、つぎのようにのべている。「パイヤの葉のあえもの」は、「女性の性的な価値の隠喩」となっており、「この歌のなかには、男性はそれをつまみ食いする者としてほのみえる。」〔青木 1986b:215-216〕。
- 209) eの儀礼要素では、アウ竹がつかわれるわけであるが、このアウ竹は、祭祀畑のピグにおけるアウ竹のナイフとおなじように解釈する（後述）のが、もっとも適当だと考えられる。
- 210) 杉島 [1988a] では、これと若干ことなる解釈がのべられているが、この2つの解釈は両立するし、また、どちらが真で、どちらが偽であるかを問うことは無意味であるように思われる。
- 211) オネ・リアのベンガ・トコ（図16参照）には、乳房の彫刻がほどこされている場合が多いが、この彫刻とタナ・ワトゥとの関係については、杉島 [1987b] を参照されたい。
- 212) これは、東インドネシア地域に広くみられる現象であり、比較研究のテーマとして重要である [cf. e.g. Barnes 1974; Forth 1981; Fox (ed.) 1980] 。
- 213) このよう奇妙な呼称がつかわれることの背景には、妻の母と娘の夫とのあいだの忌避関係があり、この両者は、たがいに名前を口にすることが禁止されている。
- 214) dの儀礼要素では、イネ・レケに飯と肉の料理が供えられるわけであるが、イネ・レケとウラ・レジャとの微妙な関係については、のちほど8・5で論じることにはしたい。
- 215) こうした文脈において、犬のなかには、妖術者を妖術者たらしめるアナ・ウェラ

ana weraとよばれる靈魂がはいっている (ana wera meli leka lako) と考えられている。このana wera meli の現象をふくめ、妖術者をめぐる言説の内容については、杉島 [1986a] を参照されたい。

216) この文脈で、ヤムイモの部分名称についてのべておこなうならば、ヤムイモは、以下のような各部から構成されている。kulu (蔓がついている付近の部分。ヤムイモを収穫したときには、この部分を切りとって、種芋として地中にうめる)、isi(食べられる部分)、hamu (毛根)、logé (ヤムイモの先端部分)。

217) 図12では、Nggelaというdistrict (オランダ時代の行政区分) のなかにふくまれている。

218) ロウオ・コレ人の女であるマリア・ウタが、ヤムイモの禁忌とともに、性交の禁忌をまもっているかどうかを質問することはできなかった。

219) 子供が幼いうちに夫婦が性交することは、ランガ・ロバ langga lopa (産着を越える) とよばれ、ランガ・ロバをおこなうならば、子供はやせ細ってしまうと信じられている。

220) だが、bの儀礼要素については、少しことなつた解釈をおこなうこともできる。ンバマ・カー・ウェサには、再生の出発点にたつ死者を新生児として思いえがかせるような儀礼要素 (アエ・フェオの散布と祭祀畑への4晩の立入禁止) がふくまれていることにくわえ、アウ竹のナイフは、新生児のへその緒 (ajé pusé) を切るための道具としてももちいられる。このような文脈と結合されるならば、bの儀礼要素は、再生の出発点にたつ新生児 (死者) のへその緒を切る行為として解釈されることになる。そしてhの儀礼要素の解釈からみちびきだされる解釈も、おそらく、これとおなじような内容をもっていると考えられる。なぜならば、ショウガは、出産を容易にするための薬としてもちいられるからである。

221) ジタノキは、キョウチクトウ科の樹木であり、その学名は、Alstonia scholaris [Corner and Watanabe 1969:638] である。はからずも和名のジタノキとリオ語名のjitaが一致しているが、その理由はわからない。Corner and Watanabe [1969] では、ジタノキのマレー語名は、pulai になっている。

222) だが、儀礼的にはなげすてられたものとみなされ、妻の受け手は、妻の与え手に斧の代金を支払う。

223) ヨセブ・ボカの異伝では、斧ではなく、山刀でけがをしたことになっている。だが、斧と山刀は、相互転換的だといえる。それというのも、理由ははっきりしないが、斧を所有している者は、きわめて少なくなり、斧のもっていた役割を現在では

山刀がはたしているからである。また、斧も山刀も男性の道具とみなされており、女性の道具であるナイフ (pisso) と対比的な関係におかれている。このことは、出産がおわり、新生児の性別をたずねるときに、“topo di piso?” (山刀かナイフか) という疑問文がもちいられることからわかる。

224) 奴隷は、数世代まえまでは、ニワトリ、山羊、豚、水牛よりも価値のあるものとして、神々に供犠されていたという伝承が聞かれる。

225) 青木の報告する「西リオ語地域」で広くうたわれている Umu La'é Tungga (年端もいかず) という題名の歌には、つぎのような歌詞がふくまれている。「おかあさん。私はみじめだ。私はまだ待っている。愛しい男。あなたは去っていった。私は、さまよう。待っている私には涙ばかり。私の体はメチャクチャになった。とうとう子供ができてしまった。私が手をさしのべてと呼ぶと、彼は叩き殺すぞと脅かした。子供を産んだ私をのこして、彼は去っていった。(以下省略)」。この歌詞のなかにふくまれている「私の体はメチャクチャになった」という部分のリオ語は、tebo ku rusa rasa [青木 1986b:217] となっており、「体が壊れてしまった」と訳すこともできる。

226) この性的な陵辱のなかに、初代のハゴ・ワウォであるケワ・ウォダがこうむった性的な陵辱 (2・4 参照) をふくめて解釈することも可能であろう。

227) 斧がウラ・ルジャのよりしろとして解釈されることを考えるならば、サワ・タカ (斧の木くず) という名称は、ニトゥを追放することに、ウラ・ルジャが何らかのかたちで関与していることを暗示しているように思われる。

228) h の儀礼要素では、「雨水の飯」とともに川エビが供えられる。川エビは、祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウェラでうたわれるソダ (歌) のなかで、天からふりそそぐ雨水やウラ・ルジャのよりしろである斧とおなじような役割をはたしている。つまり、雨水、斧、川エビとともに作物 (稲) がやってくるようにうたわれるのである。

229) ただし、ペトゥ神父は、Du'a lulu wula (天空神)、Ngga'é wena tana (土地神) という表現をつかっている [Petu 1982:147-150]。

230) ペトゥ神父の文体は、かなり冗漫なので、ここでは大幅な要約と意識をおこなっている。

231) ジュー・アンギとの共食は、漆黒の闇のなかでおこなわれ、手をのばしてアレ・ポオをつまもうとすると、しばしばジュー・アンギの冷たい手にふれることがあるのだという。ジョカ・ジューについては、いずれ機会をあらためて報告をおこなう。

232) とはいっても、筆者が実見したかぎりでは、男女が乱交におよぶようなことはなく、また、第1日目の夜、ジュー・アングをさけるために、人々が森にでかけたときにも、男たちは、男たちだけでかたまってすわり、ランプに興じていた。リセ地域の老人のなかには、ンプリ地域でおこなわれるジョカ・ジューにでかけてゆき、何人もの女性をものにしたなどと、若かりしころの武勇伝を語る者もいるが、これは一種の「ほら話」であると筆者は考えている。ただし、ジョカ・ジューのときに、性的な規範が多少ゆるむのは事実であり、普段は女性の手をにぎったり、身体にふれただけでも、悪くすると首長から罰金の支払いを命じられるが、ジョカ・ジューのときには、このような問題にはとりあわないのだと、ンプリ地域のある首長はのべていた。

233) 死者がでたときに課される禁忌にしたがわずに、作物が死滅することは、ウレ・ンゴラ・ナイ ulé ngola nai (作物に甚大な被害をもたらすンゴラとよばれるアリがのぼる) と表現される。

234) 杉島 [1985b] では、これと少しことなる解釈が提示されているが、現在のところ、筆者は、本稿で提示された解釈の方がより正しいと考えている。

235) 野生動物とは、たとえば、猿 (ro'a)、大型の野ネズミ (dhéké)、それにジャコウネコ (beku) などのことであり、その肉は、ngawu ngebo (森の財物) とよばれる。

236) この問題との関連で示唆的であるのは、リセ・デトゥ地域にすむ老人が語ったイア山に到達できなかった死者の靈魂は鳥 (ulé agé) になるという話 (注94参照) であるが、リセ地域において、このような話は一度も聞かなかった。

237) ただし、このような解釈は犬にだけはあてはまらない。前章でのべたように、犬はトウモロコシに被害をおよぼすと、ある村人はのべていたが、犬は、主として村と畑に出没する動物であり、森と関連づけるべき理由はないからである。

238) ロウォ・コレ人の女とハゴ・ワウォは、農耕儀礼においてタナ・ワトゥと同一視されるような役割をはたすという共通点をもっている。だが、前者は、真っ黒のランプ lambu (女性用の上体衣) を身につけ、後者は、真っ赤なランプを身につけている。この色の対比は、さまざまに解釈できるように思われるが、たとえば、つぎのような解釈が可能であろう。ロウォ・コレ人の女は、祭祀畑の種まきから、ミー・アエにいたるまでのあいだ、ヤムイモ (男性の性的な「水」) を食べることができない。そして、ミー・アエの後におこなわれるポオには、真っ赤なランプを身につけたハゴ・ワウォが登場して、男性の性的な「水」を積極的に受容する。したが

って、両者は、男性の性的な「水」に対して、対比的な関係にあるのであり、黒は、すでに「水」を受容した状態、赤は、「水」を必要とする状態として解釈されることになる。間接的にはあるが、このような解釈を支持するのは、tana mité（黒い土）という表現であり、これは、雨期が到来して、種まきができる状態になった土や、埋葬後の黒く湿った土（が地面をおおっている状態）を意味する。

第 8 章

²³⁹⁾ 以下でのべられることは、杉島 [1985b, 1986a, 1987b] における季節的信念の説明とは、いくつかの点でことなっている。この相違は、調査資料の補足と再考によるものである。現在のところ、本稿で提示する説明の方が、より正しくかつ経済的であると考えている。

第 9 章

²⁴⁰⁾ 前章でのべたように、村落共同体の外に居住するウェワの成員が、ンバマのときに里帰りをおこなうという現象がみられる。だが、このような現象は、あくまでも部分的なものにすぎない。それというのも、図 7 では、いっさい捨象してしまったが、ウェワ・ンドリ・ワングの成員のなかで、村落共同体に居住している成員は、村落共同体に居住していない成員よりも少ないのである。

²⁴¹⁾ 本稿ではくわしくのべることはできないが、リセ・ロウォ・ボラに居住する首長とリセ・ンゴンデ・リアに居住する首長との関係が疎遠である理由は、政治共同体の内部構成に由来するというよりはむしろ、偶発的かつ歴史的要因によるものだといえる。

²⁴²⁾ 正確にのべるならば、「監視していた」というのがただし。なぜならば、リア・ペーワは、現在では、禁忌がまもられているかどうかを、きびしく監視しているとはいえないからである。

²⁴³⁾ 以下でつかわれるのとおなじ資料を、筆者は、かつてべつな視点からまとめたことがある [杉島 1987a, 1987b] 。

²⁴⁴⁾ 儀礼畑の種まきにおいて重要な役割をはたすアグネス・ジャワが、ここでは言及

されていない。その理由は、女性は、作物にたとえられるがゆえに、埋葬される作物と同一視されることは、アグネス・ジャワを他の女性から差異化するものではないことにある。

245) このような農耕儀礼における女性の役割を、東インドネシアの各地から報告されている二頭制の問題としてとらえるべきであるのか、あるいは、ジェンダーの問題としてとらえるべきなのかという点についてはっきりしたことをのべるには、もう少し比較研究の材料をあつめることが必要である。

246) ただし、各トゥカにあたえられている ngebo podo とよばれる土地は、このかぎりではない (2・5 参照)。

247) 副次的な首長をのぞいても、リセ地域には、8人の首長がおり (2・3 および表2 参照)、ここでリア・ペーワだけをとりあげることは片手落ちだといえる。また、すでにのべたように、首長間には、競合・敵対関係がうずまいており、個別に対話をかわすならば、かれらは、自分こそが政治共同体の「ナンバーワン」であることをさまざまな理由を列挙しながら力説する。だが、本稿は、リセ・ンゴンデ・リアとマキ・ンドリ・ワンゲでおこなわれる農耕儀礼についての研究であり、そこに登場する中心人物に焦点をあてることは、けっしてあやまりではないはずである。

248) 戦争の勝敗をうらなうト占をおこなう場所が、ウォロ・レレ村のオネ・リアにしかなかったことを想起されたい (5・2・2 参照)。

249) 筆者の質問に答えることができないと、マキ・ンドリ・ワンゲの人々がしばしば口にするのは、ヤコブ・ンドリ・ワンゲならば知っているにちがいないという言葉であった。

250) こうした現象については、つぎのような逸話が数かぎりなく存在する。すでにのべたように、タナ・ランデは、首長のすんでいない領地であるが、つい最近まで、そこにすむ人々は、タナ・ランデを所有する首長が来訪し、長く滞在することを喜んだのだといわれる。つまり、タナ・ランデの住民は、タナ・ワトゥが首長とともに滞留するならば、その結果として豊作がもたらされることを期待し、首長の来訪を歓迎したのであった。

また、つぎのような逸話もきかれる。Kabupaten Endeの県都であるエンデEndeでひらかれる公判に証人として喚問されたヤコブ・ンドリ・ワンゲが、ウォロ・レレ村からおりてきて、エンデ行きのバスをまつために、ウォロ・ワルWolo Waru (図2 参照) にすむウォロ・レレ村出身の中学校教師、Benediktus Wanggé (図7 および表11参照) の家に泊まったときのことであった。夜になると、ガカとよばれるタ

ナ・ワトゥの鳴き声が何度もきかれ、ただごとではない雰囲気があった。だが、さらにおどろいたことに、翌朝、エンデ行きバスにのるリア・ペーフを見送ろうとして玄関先にでると、そこは、一面の血だまりになっていた。それが何の血であるのかはわからない。しかしながら、リア・ペーフと対決した人物は、敗訴してしまった。このようにBenediktus Wanggéの妻は語っていた。

²⁵¹⁾ところが、マンガ氏族が追いはらわれたのち、タナ・ロガでは凶作がつづいた。そのために、いったん追いはらわれたマンガ氏族は、タナ・ロガによびもどされるにいたった（2・3参照）。

第 10 章

²⁵²⁾その量はあまりにも多いので、文献を列挙することはさしひかえるが、たとえば、橋爪 [1985, 1986] では示唆的な議論が展開されている。また、規則に関するハートの議論は、ブラック、ロールズ、サールらの議論 [Black 1962; Rawls 1955; Searle 1969] とも密接な関係をもっているように思われる [cf. 森際 1981, 1981-1983] 。

²⁵³⁾また、つぎのような例もある。ある村落共同体では、ごく最近まで、ウェワ（首長を代表者とする父系リネージ）内での結婚がゆるされていた。だが、近年ンバマ儀礼がおこなわれたおりに、首長からウェワ（首長を代表者とする父系リネージ）内での結婚を禁ずるむねが発表されたのであった。

²⁵⁴⁾あるとき、ヤコブ・ンドリ・ワンゲは、インドネシア語で、筆者につぎのようにのべたことがあった。「私たちにとって、儀礼を理解することは簡単なのです。それは、すぐに理解できるのです (lansung mengerti)。あなたにとって必要であるのは、儀礼のなかに、そして信じられていることのなかに、飛びこんでみることです (mesti terjun ke dalam)。」

²⁵⁵⁾ある老人は、タナ・ワトゥ・ガカに関する対話のなかで、「たくさんのンボラ・カドが売りはらわれたために、いまでは、タナ・ワトゥ・ガカが、あまりおこらなくなってしまった」とのべていた。

²⁵⁶⁾このことを端的にしめしているのは、ヨセプ・ロウ Yosep Rowa によって語られた作物起源神話の最終部であり、その内容は、ベサ・ウタに関して筆者が提示した解釈の内容とほとんどおなじである（3・2, 7・3参照）。また、このような解釈

のほかに、「ピレ・ウマにおいてコブミカンを野ネズミにこすりつけるのは、野ネズミの歯が痛くなる (ngi' i nilu) ようにするためである」、「ポオ・リアでつかわれるヘナ・センガ・ジェブのセンガ・ジェブとは、“開墾をおこなう” という意味である」、「ポオにおいてサワ・タカとして海に流されるのは、ニトゥである」といった解釈などが聞かれたが、これらの解釈表象は、いずれも7章で提示された農耕儀礼の解釈表象と類似している（7・2, 7・16, 7・17参照）。

表1 リセ地域の領地を構成するタナ

タナの名称	complex	po'o	タナの概略的な位置	タナの先住者	タナの獲得に功績のあった人物
Tana Tu Henda	LLB	LLB	Desa Lise Lowo Bora の北西部分	トゥー・ヘンダ人 (Ata Tu Henda)	Woda Pula と Wanggé Mbété
Tana Léra Bari	LLB	LLB	Desa Lise Lowo Bora の南東部分	トゥー・ヘンダ人 (Ata Tu Henda)	Léra Bari
Tana Kuné Mara	LKL, LK	LKL	Desa Tani Woda ほぼ全体	クネ・マラ人 (Ata Kuné Mara)	Woda Pula と Wanggé Mbété
Tana Nggondé	LNR	LNR	Desa Wolo Lele A の全体	マング氏族 (Ana Mangu)	Woda Pula と Wanggé Mbété
Tana Ratu Jaja Waru Jaja	LNR	LNR	Desa Detu Pera と Desa Wolo Sambu のほぼ全体と Desa Watu Neso の北部分	Ratu Jaja と Waru Jaja という人物を長とする集団	Woda Pula と Wanggé Mbété
Tana Landé	LKL, LL	LKL	Desa Hanga Lande, Desa Tou, Desa Kota Baru のほぼ全体	Amé Koka という人物を長とする集団	Dosi Woda
Tana Hubu Rasi	LNR	LNR	Desa Watu Neso の南部分	Toda Wiwi Ria という人物を長とする集団	Sénda Tani
Tana Wowo	LNR	独自	Desa Lia Beke の西部分	ンドリ地域の人々 (Ata Ndori)	Mbété Pego というワンゲ氏族 (Ana Wanggé) の成員
Tana Bu Wolo Oné	LKL, LK	独自	Desa Tani Woda の南東部分	Ndiko Minggo という人物を長とする集団	Woda Pula と Wanggé Mbété
Tana Roga	LNR	独自	Desa Lia Beke の東部分	マング氏族 (Ana Mangu)	Sénda Woda Pula と Ndori Wanggé
Tana Lowo Libo	LNR	独自	Desa Detu Pera の南東部分	ブー地域の人々 (Ata Bu)	Mali Du'a

LLB=Lisé Lowo Bora, LNR=Lisé Nggondé Ria, LKL=Lisé Kuru Landé, LK=Lisé Kuru, LL=Lisé Landé

表2 リセ地域の主な首長たち

地位名	地位名の訳	地位についた初代の人物	現在の後継者が居住する村
a) モサ・ラキ・プウ <i>mosa laki pu'u</i>	根本の首長	Woda Pula	Raté Nggoji
b) リア・ベーワ <i>ria béwa</i>	大きく長い	Wanggé Mbété	Wolo Lélé
c) モサ・ラキ・イネ・アメ <i>mosa laki iné amé</i>	妻の与え手の首長	Pédha Gawi	Fata Ndopo
d) モサ・ラキ <i>mosa laki</i>	首長	Léra Bari	Bela Nggo
e) モサ・ラキ <i>mosa laki</i>	首長	Pongo Wanggé	Wolo Lélé B
f) リア・ベーワ <i>ria béwa</i>	大きく長い	Dosi Woda	Mula Watu
g) モサ・ラキ <i>mosa laki</i>	首長	Lé'u Wanggé	Wolo Lélé B
h) モサ・ラキ・ヘベ・サニ <i>mosa laki hébé sani</i>	最下流域の首長	Sénda Tani	Watu Néso

表3 Desa Wolo Lele Aの人口

村名	家屋数	男性居住者	女性居住者	村内居住者
Wolo Lélé	21	57	60	117
Aé Tungu	21	46	53	99
Wolo Fai	10	22	21	43
Tebo Laka	22	56	66	122
Wolo Mudé	9	28	31	59
Oto Pau	10	18	24	42
Kaju Mani	10	28	25	53
Wolo Boa	9	29	31	60
Wolo Bheto	29	53	77	130
Pau Béwa	2	7	8	15
Wolo Lélé Lo'o	1	3	5	8
合計	144	347	401	748

表4 稲に関する名称

稲の成長段階名称	直 訳	意 訳
<i>mumu laru</i>	針のような芽	発芽
<i>supé</i>	矢じり	
<i>éko hé</i>	スズメの尾	
<i>sawi ana</i>	子が分かれる	分けつ
<i>beka wunu hi</i>	チガヤの葉のような形をした葉がふえる	出葉
<i>ulu wo'o</i>	先端がまがる	
<i>sésé</i>	先端がたれる	
<i>bhétu</i>	妊娠	穂ばらみ
<i>sulo sela</i>	稲穂が少しだけでる	出穂
<i>sulo</i>	稲穂がでる	
<i>aé susu dhama</i>	母乳がはいる	登熟
<i>rengu</i>	稲が下をむく	
<i>té'a ria meta ria</i>	黄色いのもあり, 青いのもある	
<i>té'a</i>	黄色くなる	
稲の部分名称	直 訳	意 訳
<i>wolé</i>	穂	穂
<i>tengu</i>	首	穂首
<i>lopa</i>	産着	止葉
<i>guru</i>	指輪	葉耳
<i>laru</i>	節と節とのあいだ	節間
<i>pepa</i>	葉	葉身
<i>esa</i>	実	朶
<i>pu'u</i>	根本	根本
<i>hamu</i>	根	根
<i>toko</i>	骨(軸)	茎
<i>buku</i>	節	節
<i>kutu</i>	シラミ	葯, 花粉

表5 生業活動と季節の交替過程

グレゴリー暦	wula	焼畑耕作の過程	トウモロコシ、水田	その他の収穫物	風	雨	その他
3月		ke'a (除草)			angi jodho fowo		
	fowo	ra'u (除草)			wara ria tu regu	uja pala angi	fowo lebu wau rego bhoka au
		ke'a (除草)			angi ria	waké kaju au uja ria	fowo wari paré fowo ngo duwa
4月	balu ré'é		jawa wau paréの収穫	↑ ↓		balu la loto	ka'o wula ré'é ro ngalu paré mata la'é ka aré
				↑ ↓		uja ipu	
5月	balu ji'é			↑ ↓			
				↑ ↓	angi ndalé		hi nebu kuwa
6月			keti (稲刈り)	↑ ↓		uja ipu	
	mula keti	keti (稲刈り)		↑ ↓			
7月			jawa leguの 播種	↑ ↓			
	api nana		mula (田植え)	↑ ↓	uta ba'i ババイヤ		umbi lui denu wonga
8月				↑ ↓			ngga gomo uwi
	b'bo gagu			↑ ↓			

表5 生業活動と季節の交替過程 (つづき)

グレゴリー暦	<i>wuia</i>	焼畑耕作の過程	トウモロコシ、水田	その他の収穫物	風	雨	その他
3月	<i>hera</i>	<i>ngeti</i> (開墾の準備) <i>gaga</i> (伐採)		<i>ula ba'i</i> ババイヤ	<i>boro hera</i>		<i>mapa moni</i>
9月	<i>mapa</i>	<i>poka</i> (伐採) <i>wari</i> (乾燥) <i>jengi</i> (火入れ)	<i>jawa leja</i> の収穫	<i>mudé</i> カンキツ類			
10月	<i>nduru</i>		<i>jawa dega</i> の播種	<i>uwi</i> ヤムイモ			
11月	<i>maré</i>	<i>pa'u</i> <i>toka húbé</i> (土砂の流出止め作り) <i>ngom</i> (整地)	<i>keti</i> (稲刈り)	<i>nodora</i> サツマイモ		<i>uja pala angi</i>	
12月	<i>beké ria</i>	<i>tedo</i> (播種)	<i>jawa wau paré</i> の播種 <i>mula</i> (田植え)	<i>pau</i> マンゴー <i>n'a jawa</i> パイナップル			
1月	<i>beké lo'o</i>		<i>jawa dega</i> の収穫		<i>angi ria</i>	<i>uja ria</i>	
2月					<i>angi jodho beké lo'o</i>		<i>boké bara bue</i>
					<i>angi ria</i>	<i>uja ria</i>	

表6 ウォロ・レレ村とウォロ・ワルにおける雨量

月	ウォロ・レレ村	ウォロ・ワル
1月	323 mm	241 mm
2月	375 mm	160 mm
3月	382 mm	184 mm
4月	326 mm	130 mm
5月	183 mm	182 mm
6月	141 mm	147 mm
7月	64 mm	123 mm
8月	190 mm	41 mm
9月	178 mm	44 mm
10月	30 mm	117 mm
11月	209 mm	186 mm
12月	252 mm	211 mm
合計	2653 mm	1766 mm

表7 ウォロ・レレ村における気温と湿度

月	最高	最低	最高	最低
1月	26°C	20°C	88%	97%
2月	24°C	20°C	91%	97%
3月	26°C	20°C	90%	97%
4月	26°C	21°C	88%	98%
5月	26°C	20°C	90%	99%
6月	23°C	18°C	93%	99%
7月	22°C	18°C	93%	99%
8月	25°C	18°C	87%	97%
9月	26°C	19°C	84%	95%
10月	28°C	20°C	73%	88%
11月	27°C	21°C	88%	94%
12月	26°C	21°C	86%	95%

表8 農耕儀礼の日程

年 月 日	農耕儀礼の名称
1983年 5月31日	<i>pigu uma nggua</i>
6月22日	<i>tu maé paré</i>
7月3日	<i>réra mbama</i>
7月5日	<i>piré uma nggua bapu</i>
7月8日	<i>mi aré uma nggua</i>
7月9日～10日	<i>mbama ka koé</i>
8月21日	<i>réra mbama</i>
8月27日～28日	<i>mbama ka wésa</i>
8月30日	<i>mi aé</i>
8月31日	<i>pigu uma nggua bapu</i>
9月18日～19日	<i>pai po'o</i>
9月21日	<i>pigu wera uma nggua</i>
9月21日	<i>mi aré uma nggua bapu, mi aré uma pigu wera</i>
9月25日	<i>po'o ria</i>
9月26日	<i>po'o lo'o</i>
10月2日	<i>rago po'o</i>
?	<i>paki</i>
11月28日	<i>kedé kolé uma nggua</i>
11月29日	<i>tedo uma nggua</i>
1984年 1月22日	<i>kedé kolé uma nggua bapu</i>
1月23日	<i>tedo uma nggua bapu</i>
3月6日	<i>piré uma nggua bapu, piré uma nggua</i>
3月10日	<i>pesa uta</i>
5月2日	<i>pigu uma nggua</i>
5月31日	<i>tu maé paré</i>
8月3日	<i>mi aré uma nggua</i>
8月5日	<i>réra mbama</i>
8月11日～12日	<i>mbama</i>
8月14日	<i>mi aé</i>
8月15日	<i>pigu uma nggua bapu</i>
9月16日～17日	<i>pai po'o</i>
9月20日	<i>pigu wera uma nggua</i>
9月22日	<i>mi aré uma nggua bapu, mi aré uma pigu wera</i>
9月23日	<i>po'o ria</i>
9月24日	<i>po'o lo'o</i>
9月30日	<i>rago po'o</i>
?	<i>paki</i>
12月9日	<i>kedé kolé uma nggua</i>
12月10日	<i>tedo uma nggua</i>
1985年 1月13日	<i>pa'i muku</i>
1月14日	<i>bui muku</i>
1月14日	<i>kedé kolé uma nggua bapu</i>
1月15日	<i>tedo uma nggua bapu</i>
2月19日	<i>piré uma nggua</i>
2月23日	<i>pesa uta uma nggua</i>

表9 時刻の民俗分類

インドネシア中部時間	リオ語	訳
1～2時頃	<i>roké gudu bepa</i> <i>roké bhalé</i>	突然目覚める 寝返りする
2～3時	<i>manu kako se deka</i>	1度ニワトリが鳴く
3時頃	<i>manu kako deka rua</i>	2度ニワトリが鳴く
4時頃	<i>mba jaja</i>	外にでておしゃべりをする
5時頃	<i>ola méra</i>	赤くなる
6時頃	<i>sia beta</i> <i>leja geju</i> <i>leja bhanga</i> <i>niru mu</i>	明るくなる (意識) 太陽があらわれる 太陽が少し高くなる 陽にあたり身体が暖かくなる
9時頃	<i>niru lai</i>	陽にあたるのをやめる
11時頃	<i>leja ngara wadho</i>	見上げるほど高くのぼった太陽 (意識)
12時頃	<i>leja detu pembu</i> <i>késo nénu</i>	真昼間 (意識) 自分の影をふむ
13時頃	<i>leja léu</i>	太陽が少し傾く
14時頃	<i>leja kiri</i>	太陽が傾く
15時頃	<i>leja kiri ria</i>	太陽が大きく傾く
16時頃	<i>leja lo'o</i> <i>leja molu</i>	小さな太陽 太陽が沈む
17時半頃	<i>leja wolé ro'a</i>	猿を恐がらせる太陽 (意識：山地部だけで太陽が見える時刻)
18～19時	<i>leja ghalé</i> <i>manu nai modho</i> <i>ola mbewu</i>	太陽が沈んだ ニワトリが寝場所に飛び上がる 夕闇
19～20時	<i>tanga sala nia</i> <i>nelu ru'é ka</i>	人の顔を見まちがえる 食事時
21時頃	<i>boka roké</i>	眠りにおちる
22～23時	<i>roké ndaté</i>	重い眠り
0時	<i>kobé oné</i>	真夜中

補足：1) *ola méra* から *manu nai modho* までは、*ola sia* (昼間) と総称され、その他の時刻は、*ola kobé* (夜間) もしくは *hoja kobé* (夜間) とよばれる。したがって、1日の時間は、昼と夜に区分されるのである。

2) *manu kako se deka* と *manu kako deka rua* は、*manu kako* (ニワトリが鳴く) と総称され、*leja geju* から *niru mu* までは、*buga la'é* (朝) と総称される。

表10 農耕儀礼にしばしば登場する人物

氏名	図の番号	農耕儀礼とのかかわり
アナスタシア・ムク Anastasia Muku	7	ロウォ・コレ人の女であるマリア・ウタの助手をつとめる女性。
アントニウス・ウィク Antonius Wiku	11	常日頃、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの家族のために働く人物。態度は、つねに控えめで、無口。
エリザベス・パウ Elizabeth Pau	11	アントニウス・ウィクの本妻であり、儀礼畑と祭祀畑を対象とする儀礼に参加して、作業をおこなう働き者の女性。
カタリナ・ロロ Katarina Lolo	11	おさない妹や弟とともにオネ・リアにすんで、家事を手つだう、けなげで、働き者の少女。
クリスティナ・パレ Kristina Paré	11	ロウォ・コレ人の女であるマリア・ウタの助手をつとめるとともに、オネ・リアでおこなわれる儀礼で料理をおこなう物静かな女性。
サミュエル・レバ Samuel Léba	11	ヤコブ・ンドリ・ワンゲの主催する儀礼に参加して、いつも作業を手伝う、きわめて勤勉でまじめな人物。
シモン・センダ Simon Sénda	11	クリスティナ・パレの息子であり、ソロモン・ウォダの友人。ヤコブ・ンドリ・ワンゲの主催する儀礼に参加して、裏方の仕事をこなう。また、農作業にも、しばしば労働力を提供する。
ソロモン・ウォダ Salomon Woda	7	マキ・ンドリ・ワンゲの長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲの息子。換金作物の導入に意欲をもやす働き者。
テレシア・コリ Thelesia Koli	7	ヤコブ・ンドリ・ワンゲの妻。ヤコブ・ンドリ・ワンゲの主催する儀礼に差配をふるう人物。
フェロニカ・ウィニ Veronika Wini	11	カタリナ・ロロの母。夫に先だたれた後、複数の男性と内縁関係をもち、現在は、アントニウス・ウィクといっしょに暮らしている。
プリプス・ンベテ Pelipus Mbété	7	ンドリ・ワンゲによって、アタ・ロウォ・コレの代役に指名されたタニ・ンドリの直系の子孫であり、儀礼畑と祭祀畑を対象とする儀礼において重要な役割をはたす人物。だが、住所不定の遊び人であるために、ヨセフ・ボカが、プリプス・ンベテにかわって儀礼をおこなう場合が多い。
マリア・イメルダ Maria Imelda	7	ソロモン・ウォダの妻。ブー地域のリア・ベーフの娘であり、リセ地域の慣習を習得しつつある。
マリア・ウタ Maria Uta	7	祭祀畑を対象とする儀礼にいつも登場し、重要な役割をはたすロウォ・コレ人の女。
マルガレータ・ウア Margarcta Wéa	7	オネ・リアのちかくにすんでおり、また、夫はヤコブ・ンドリ・ワンゲとごく近い関係にあるので、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの主催する儀礼に参加して、作業を手つだう。また、農作業にもしばしば労働力を提供する。
モセス・ハル Moses Haru	7	Ata Ngga'é (図7参照) が死んだ後、その妻のひとりか「再婚」した人物。本来縁もゆかりもないンビピ氏族 (Embu Mbipi) の成員であるが、Ata Ngga'é の妻の (内縁の) 夫ということでヤコブ・ンドリ・ワンゲの家族とは頻りにゆきましている。しばしば、農作業にも労働力を提供する。

表10 農耕儀礼にしばしば登場する人物（つづき）

氏名	図の番号	農耕儀礼とのかかわり
ヤコブ・ンドリ・ワンゲ Yacob Ndori Wanggé	7	マキ・ンドリ・ワンゲの長であると同時に、リセ地域におけるリア・ベーワの地位にあり、人格者としての世評が高い。ウォロ・レレ村の小学校の校長をしているので、農作業に従事する時間がなかなかもてない。伝統的な慣習法よりも、人々の生活水準を向上させることに強い関心をもっているが、リセ地域の「歴史」についても、なみなみならぬ知識をもっている。
ユリウス・ラトゥ Yulius Ratu	11	アントニウス・ウィクの息子。強健な身体をもつ働き者であり、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの主催する儀礼に参加して、裏方の作業を手つだう。だが、性格は、無口で陰鬱。強姦事件をいくつもおこしたのち、イリアン・ジャヤに移住する。
ヨセプ・ボカ Yosep Bhoka	7	ンドリ・ワンゲによって、アタ・ロウォ・コレの後継者に指名されたタニ・ンドリの子孫であり、儀礼畑と祭祀畑を対象とする儀礼において重要な役割をはたす人物。マキ・ンドリ・ワンゲの住民のなかで、農耕儀礼のやり方について、もっともくわしい知識をもっている。だが、かれにしても、筆者の質問に対しては、いつも「これは慣習である」と答えるだけであった。
ヨハニス・ワンゲ Yohanis Wanggé	7	Desa Wolo Lele Aの村長であり、伝統的な慣習には一定の距離をとり、換金作物の導入をはじめとし、村の近代化に努力する人物。母と姉妹がオネ・リアにすんでいるので、食事はオネ・リアでおこなうが、儀礼のときに料理される飯や肉に手をつけることはまれである。
レオ・オナ Leo Ona	9	カジュ・マニ村にすんでいるワンゲ氏族の成員であるが、さまざまな呪文を知っているので、儀礼畑を対象とする儀礼がおこなわれるときには、いつも援助がこわれる。ロマヌス・ソイとは兄弟の関係にあり、かれらの知っている呪文はおなじ内容をもつ。
ロマヌス・ソイ Romanus So'i	9	カジュ・マニ村にすんでいる、ワンゲ氏族の成員であるが、さまざまな呪文を知っているため、儀礼畑を対象とする儀礼がおこなわれるときには、いつも援助が願われる。レオ・オナとは兄弟の関係にあり、かれらの知っている呪文は、おなじ内容をもつ。

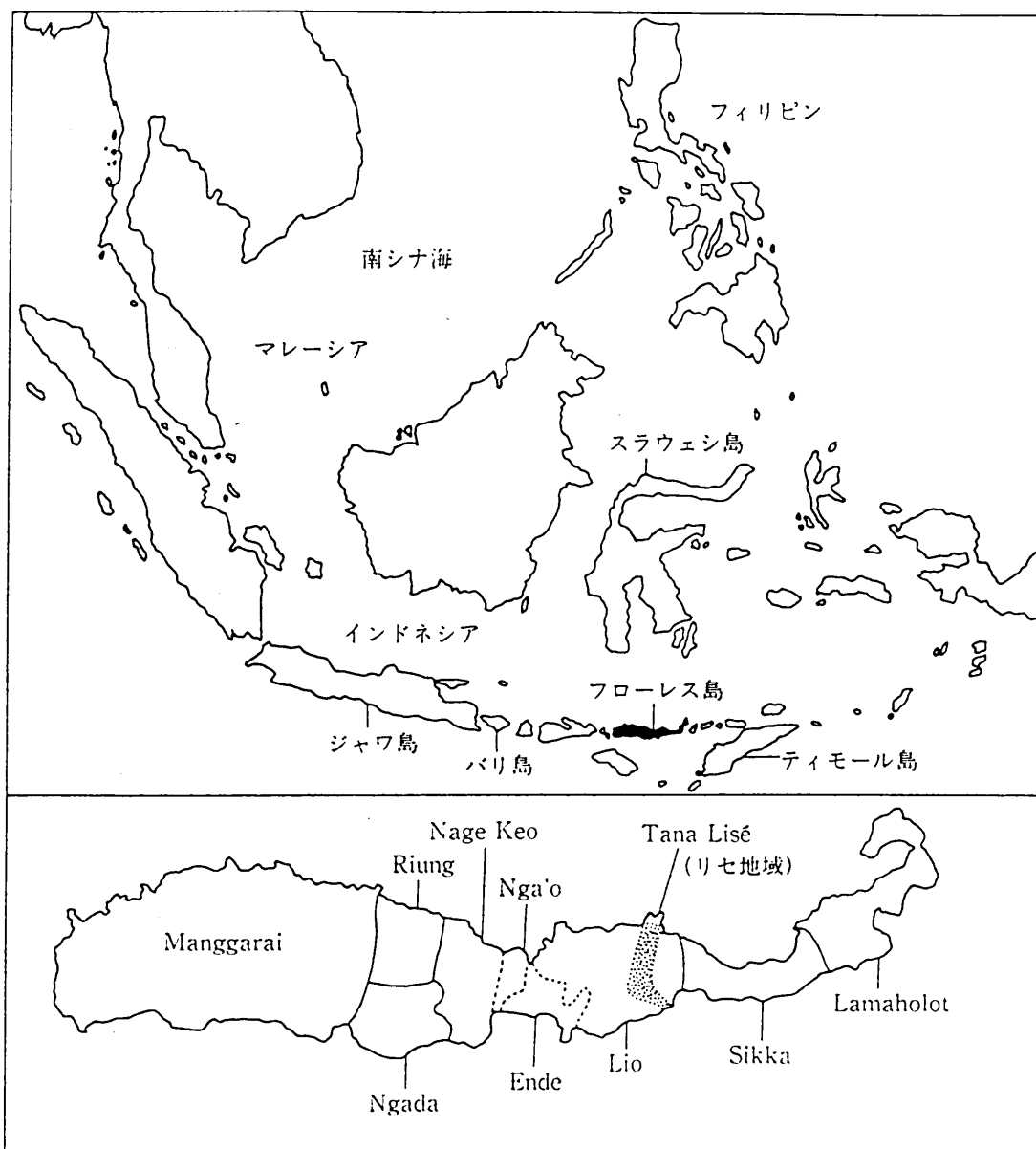
表11 炉の使用者と順番

左側の炉の使用者	土釜の番号	右側の炉の使用者	土釜の番号
Yacobus Wasa	P 9	Yacob Ndori Wanggé	P 1
Yosep Mbété	P 10	Antonius Ghalé	P 2
Matias Paku	P 11	Moses Hugo	P 3
Nikolaus Pongo	P 12	Donatus Mali	P 4
Laurensius Mbété	P 13	Agustinus Mali	P 5
Markus Séla	P 14	Yohanis Ndori	P 6
Pelipus Mbété	P 15	Daniel Lana	P 7
Matias Tiro	P 16	Martinus Wolo	P 8
Romanus Mari	P 17		
Benediktus Wanggé	P 18		
Ambrosius Ndori	P 19		
David Nanga	P 20		
上流後方の炉の使用者	土釜の番号	下流後方の炉の使用者	土釜の番号
Stefanus Wasa	P 21	Nikolaus Dalé	P 27
Martinus Basa	P 22	Bernadus Wanggé	P 28
Andreas Wanggé	P 23	Yosep Wanggé	P 29
Dami Wanggé	P 24	Alfonsius Tibo	P 30
Yacobus Wanggé	P 25	Marius Wogé	P 31
Arnoldus Sénda	P 26	Lambertus Wolo	P 32

表12 ポオ・リアに参加する首長たち

氏名	地位名	米	所属集団	居住する村	居住村の存在する 行政府
Yacob Ndori Wanggé	<i>ria béwa</i>	6	Ana Mbété (N)	Wolo Lélé	Desa Wolo Lele A
Nggubu Nggai	<i>ria béwa</i>	6	Ana Mbété	Mula Watu	Desa Detu Pera
Dédo Baba	<i>mosa laki pu'u</i>	0	Ana Mbété	Raté Nggoji	Desa Tani Woda
Wara Mari	<i>mosa laki iné amé</i>	0	Ata Kuné Mara	Fata Ndopo	Desa Tani Woda
Logho Wanggé	<i>mosa laki hébé sani</i>	3	Ana Séndá	Watu Néso	Desa Watu Neso
Dawa Détu	<i>(hago wawo)</i>	3	Ana Mbété	Wolo Magé	Desa Detu Pera
Rési Wasa	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Wolo Magé	Desa Detu Pera
Woda Pula	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Détu Ra'u	Desa Detu Pera
Mbété Woda	<i>hagé lo'o</i>	3	Embu Mbipi	Détu Ra'u	Desa Detu Pera
M. Éja Woda	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Wolo Bheto B	Desa Detu Pera
Nggiri Mbété	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Wolo Nio	Desa Detu Pera
Réngga Ngaba	<i>hagé lo'o</i>	3	?	Watu Wisá	Desa Detu Pera
Yosep Rowa	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété (S)	Wolo Lélé Lo'o	Desa Wolo Lele A
Nikolaus Wogé	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété (M)	Wolo Bheto	Desa Wolo Lele A
Balu Ona	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Pati	Wolo Mudé	Desa Wolo Lele A
Antonius Ghalé	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété (N)	Aé Tungu	Desa Wolo Lele A
Ndori Wanggé	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Séndá	Kéli Mbapé	Desa Lia Beke
Séndá Péra	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Séndá	Féndo	Desa Lia Beke
Réa Saé	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Mbété	Féndo	Desa Lia Beke
Dudu Depa	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Séndá	Rangga Talo	Desa Detu Pera
Séndá Budo	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Séndá	Rangga Talo	Desa Detu Pera
Ndopo Weki	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Séndá	Raté Mangu	Desa Lia Beke
Méto Mbété	<i>hagé ria</i>	1	Ana Mbété	Aé Malu	Desa Detu Pera
Dadi Mbété	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Aé Malu	Desa Detu Pera
Fodhé Dulé	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Mbété	Aé Malu	Desa Detu Pera
Ndori Dawa	<i>hagé lo'o</i>	1	?	Nio Lunda	Desa Detu Pera
Dawa Tani	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Tebo Wéa	Desa Wolo Sambí
Mapa Sanggu	<i>hagé lo'o</i>	3	Embu Ngéra	Wolo Sambí	Desa Wolo Sambí
Niku Woda	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Mbété	Tebo Wéa	Desa Wolo Sambí
Deki Depa	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Mbété	Pu'u Jita	Desa Wolo Sambí
Toni Kuwa	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Wanggé	Wolo Hago	Desa Wolo Sambí
Tapo Tani	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Séndá	Jita Panda	Desa Wolo Sambí
Logho Méra	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Pu'u Jita	Desa Wolo Sambí
Kapa Nanga	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Séndá	Wolo Gomo	Desa Watu Neso
Iju Mbéké	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Séndá	Watu Néso	Desa Watu Neso
Kéli Wéto	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Mboti	Watu Néso	Desa Watu Neso
Dadi Sola	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Séndá	Watu Néso	Desa Watu Neso
Séndá Saé	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Séndá	Watu Néso	Desa Watu Neso
Wanggé Watu	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Séndá	Wolo Aro	Desa Watu Neso
Séso Gébo	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Wanggé	Watu Néso	Desa Watu Neso
Lobo Léta	<i>hagé lo'o</i>	1	Ata Ndondo	Kali Jawa	?
Mo'a Wora	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Séndá	Asé	Desa Watu Neso
Logho Gété	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Séndá	Asé	Desa Watu Neso

(N)=Wewa Ndori Wanggé, (M)=Wewa Mbété Wanggé, (S)=Wewa Séndá Wanggé



Wurm and Hattori (ed.) [1981] を参考に作製

図1 フローレス島の位置とフローレス島の民族・言語集団

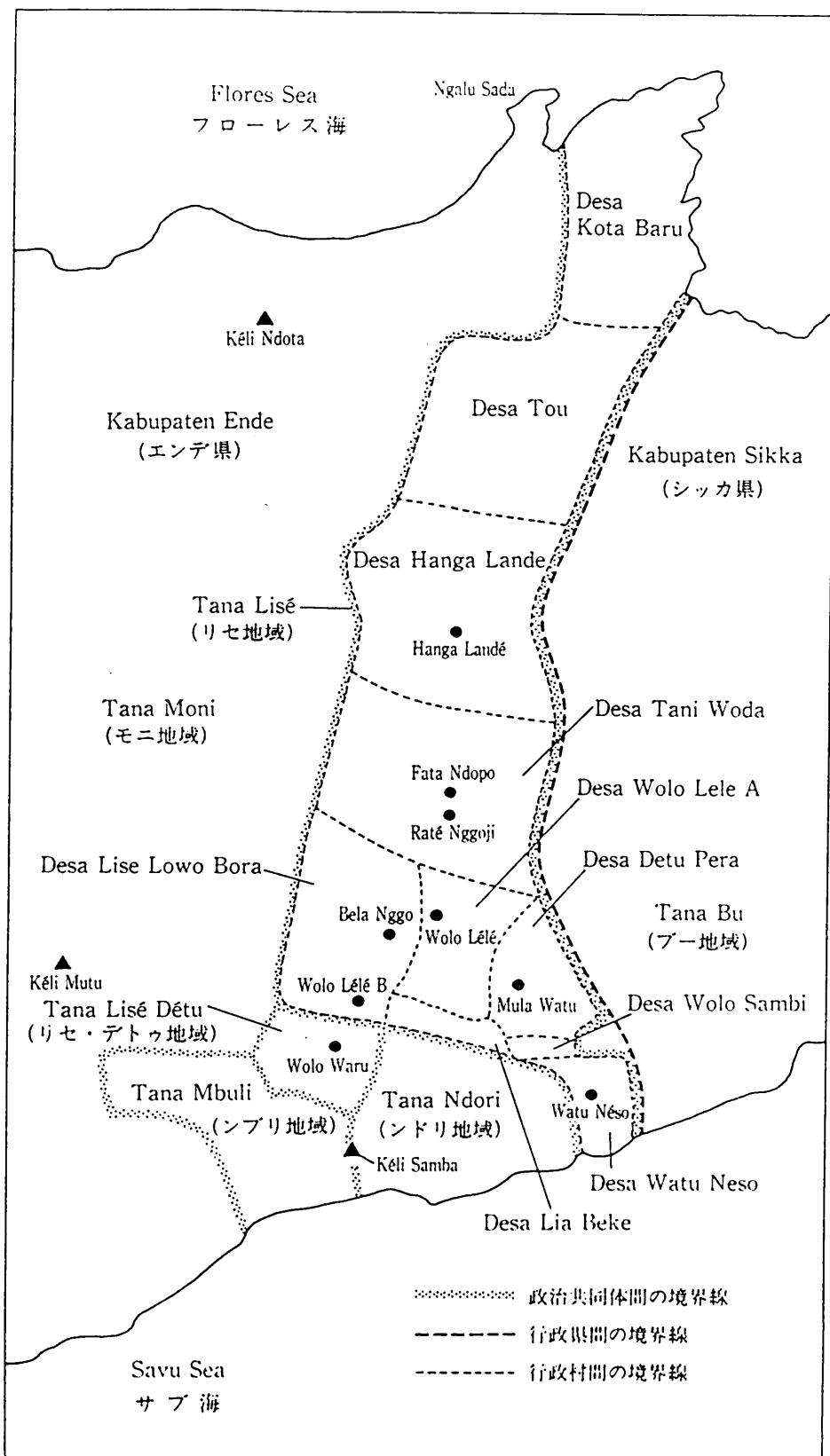
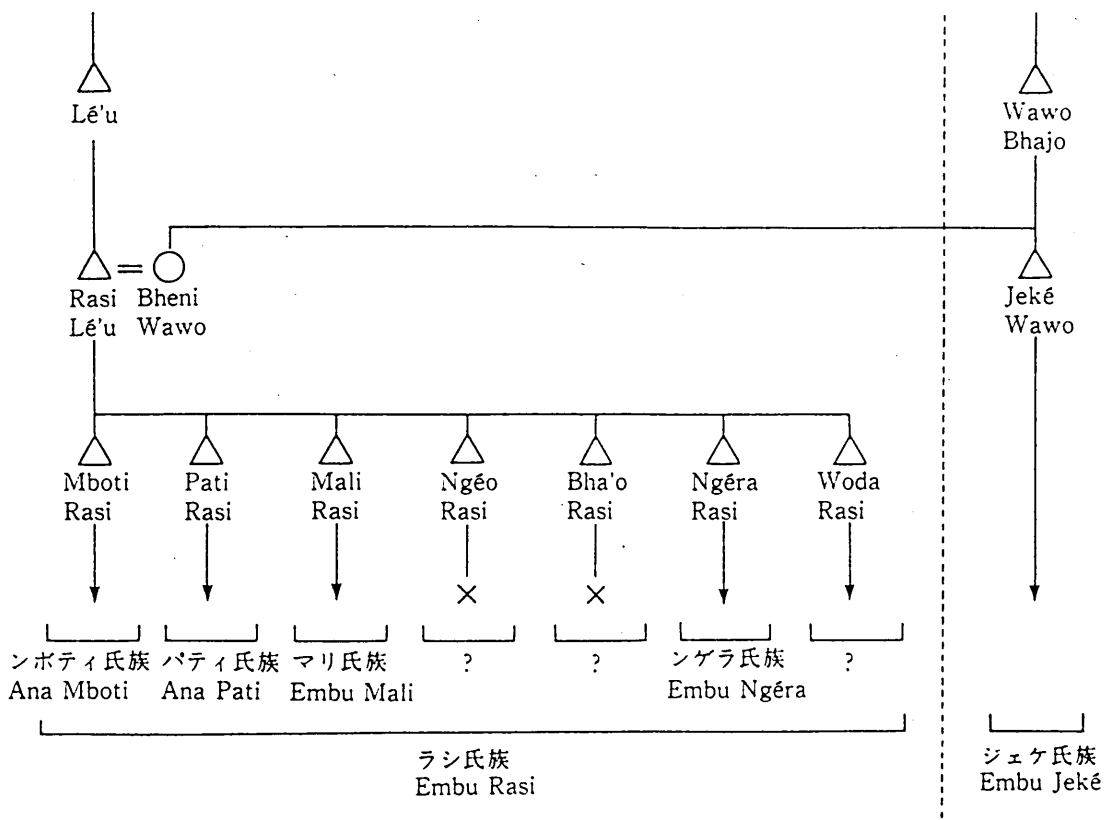


図2 リセ地域とその周辺地域



? : 祖先の名前を冠した集団名が知られていないか、もしくは存在しないことを意味する。たとえば、Embu Ngéraという集団名はあるが、Embu WodaないしAna Wodaという名称は存在しない。
 ↓ : 父系子孫が多数いる。
 × : 父系子孫のいない可能性がある。

図3 リセ・デトゥ地域の成立

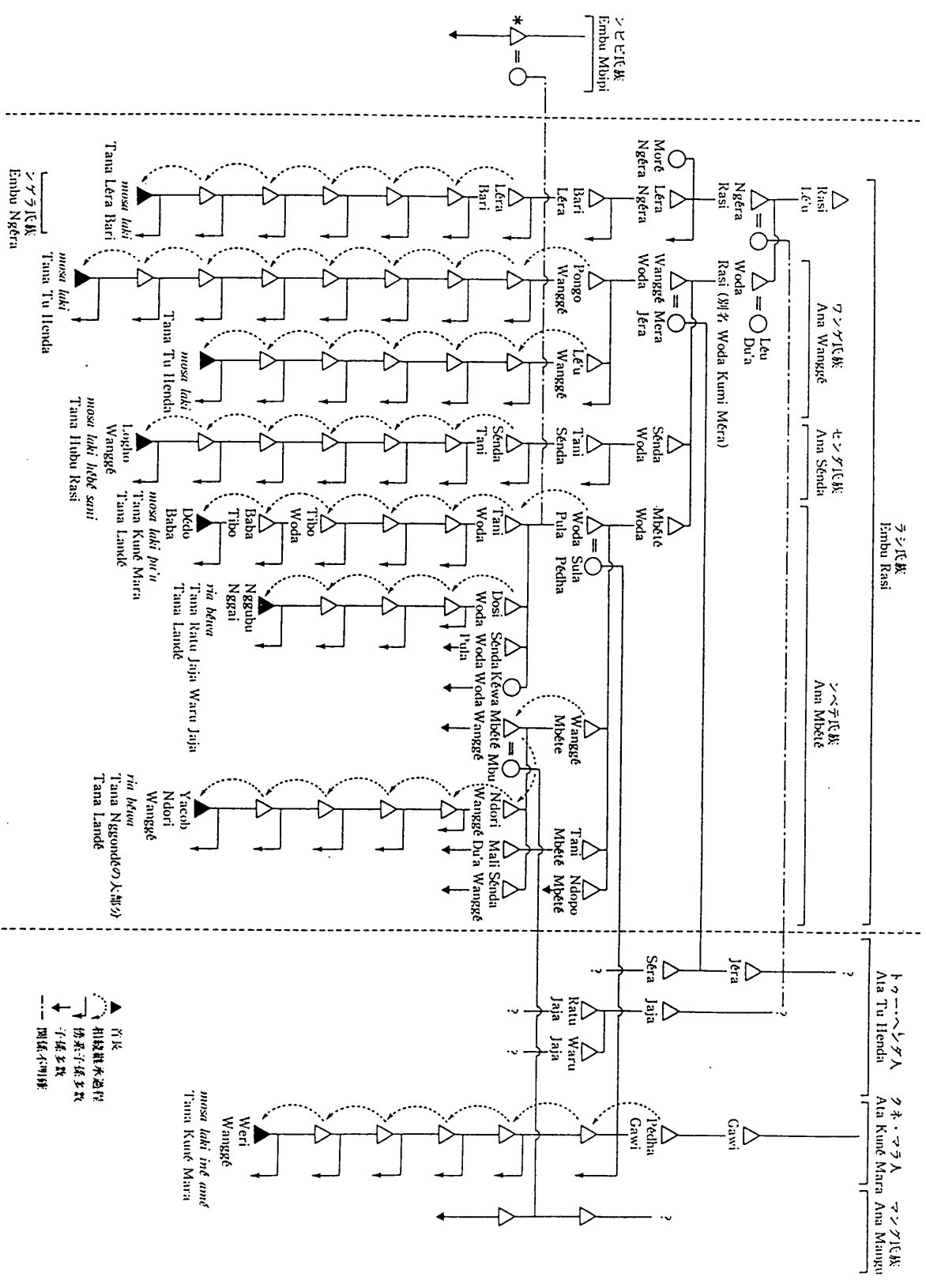


図4 首長たちの相互関係

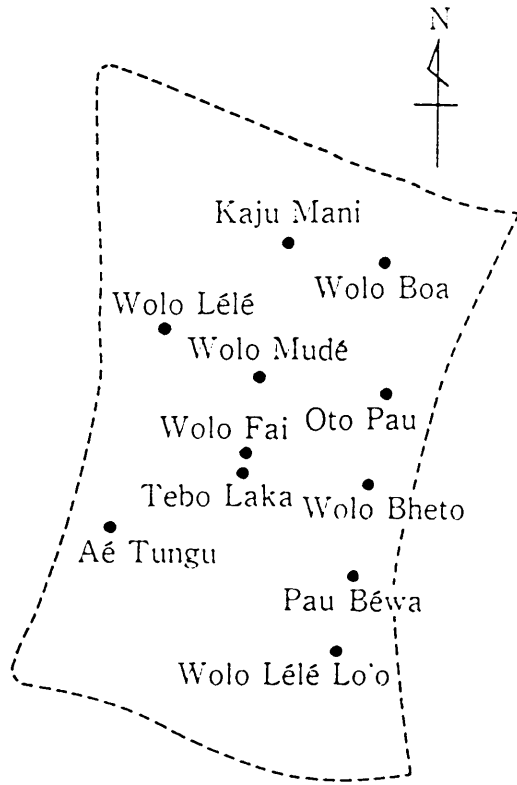


図5 Desa Wolo Lele A のなかの村々

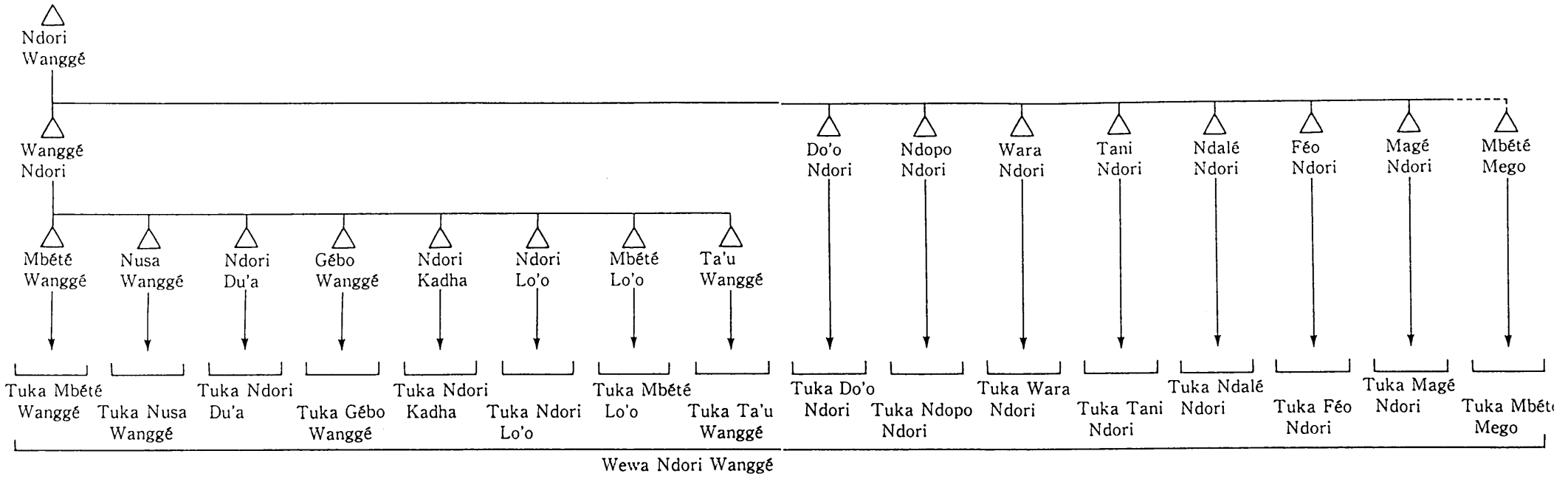
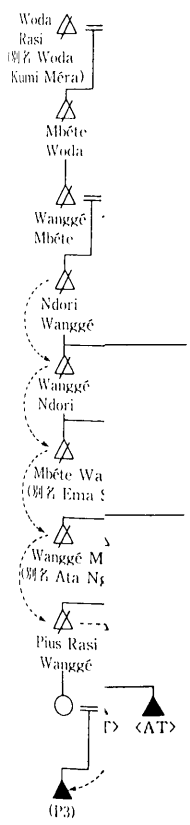
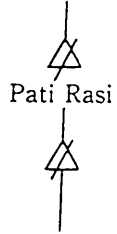
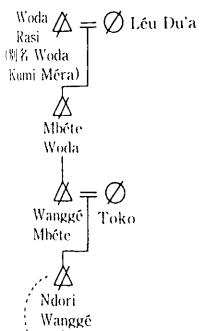


図6 ウェワ・ンドリ・ワンゲの内部構成

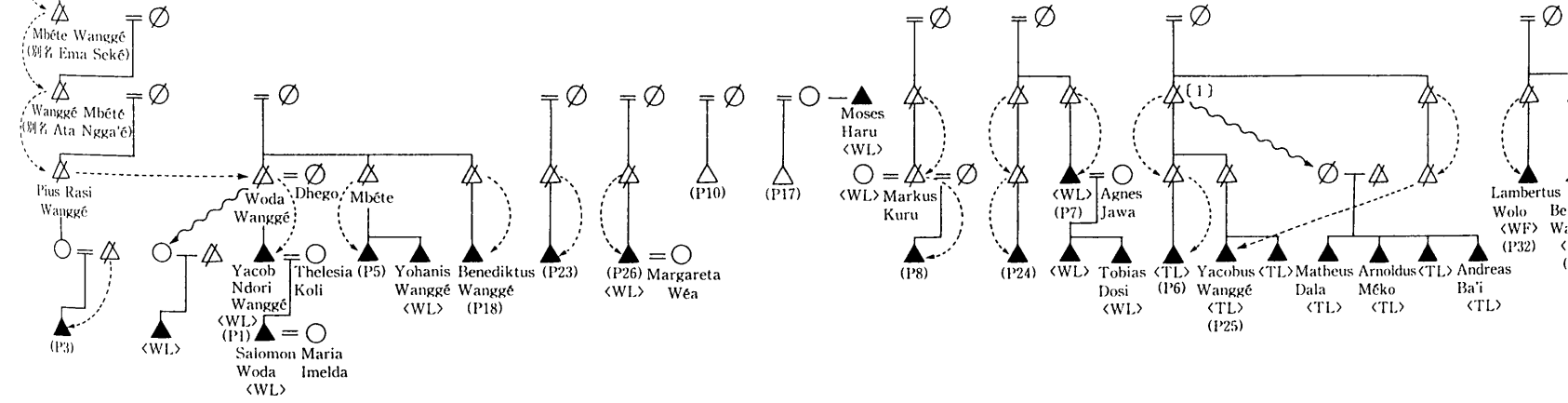
図 3 に接続





記号の説明

▲	シバマ mbama 儀礼の参加者	(1)	同一人物	(P~)	上巻 (podo) の番号
△	死者	(2)	同一人物	<WL>	Wolo Léle村に居住
△=∅	世帯主は死亡したが妻は健在	(3)	同一人物	<AT>	Aé Tungu村に居住
△-∅	婚資の支払いをとまなわぬ性関係			<WF>	Wolo Fai村に居住
→	養取関係			<TL>	Tebo Laka村に居住
-----	上巻 (podo mbama) の相続過程			<WM>	Wolo Mudé村に居住
~~~~~	婚資の支払い者と婚資の支払いの対象となった女性との関係をしめす。その女性の生んだ子供は、婚資の支払い者の集団に帰属する。			<OP>	Oto Pau村に居住
				<KM>	Kaju Mani村に居住
				<WO>	Wolo Boa村に居住



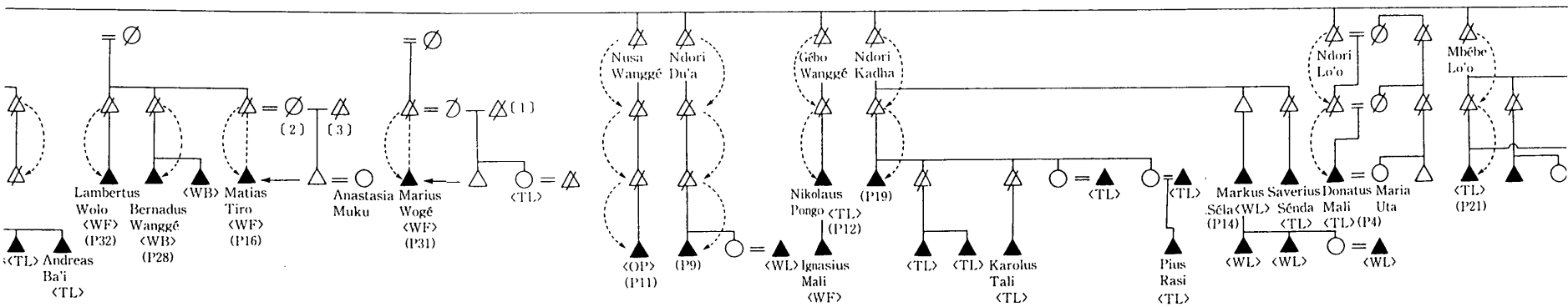
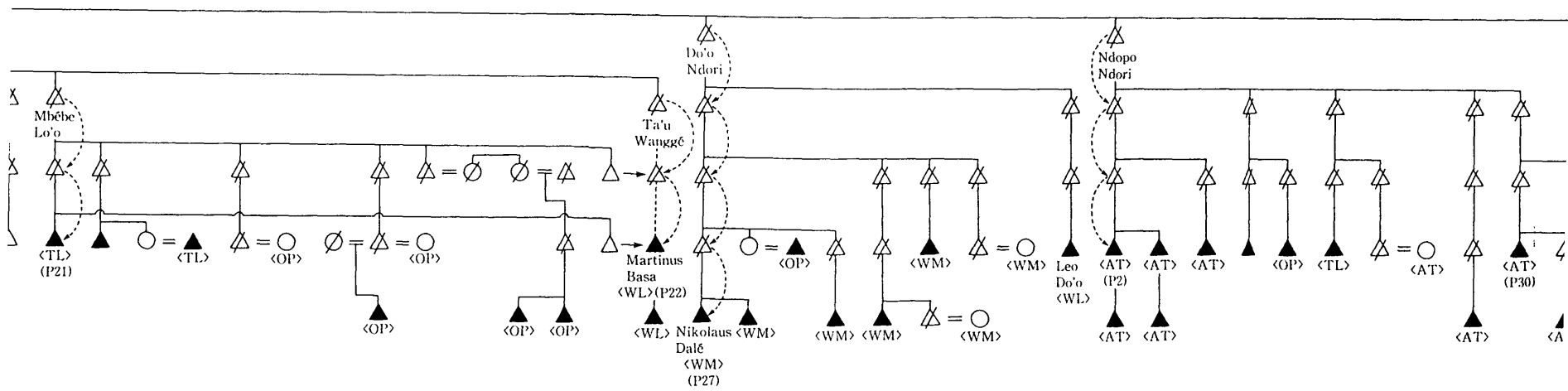


図7 ウェワ・ンドリ・ワンゲとその



ドリ・ワンゲとその関係者









図4に接続

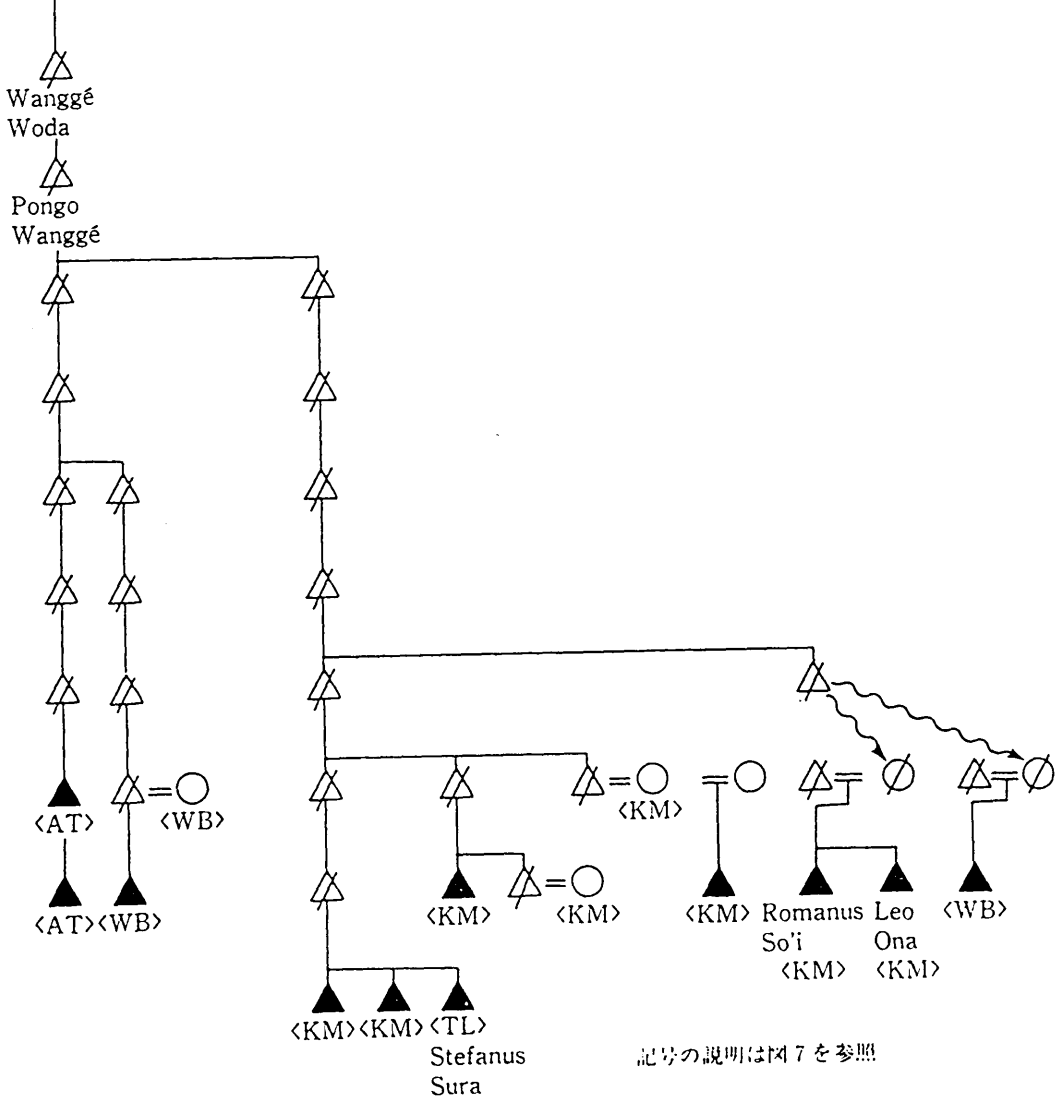


図9 ワンゲ氏族 (Ana Wanggé)



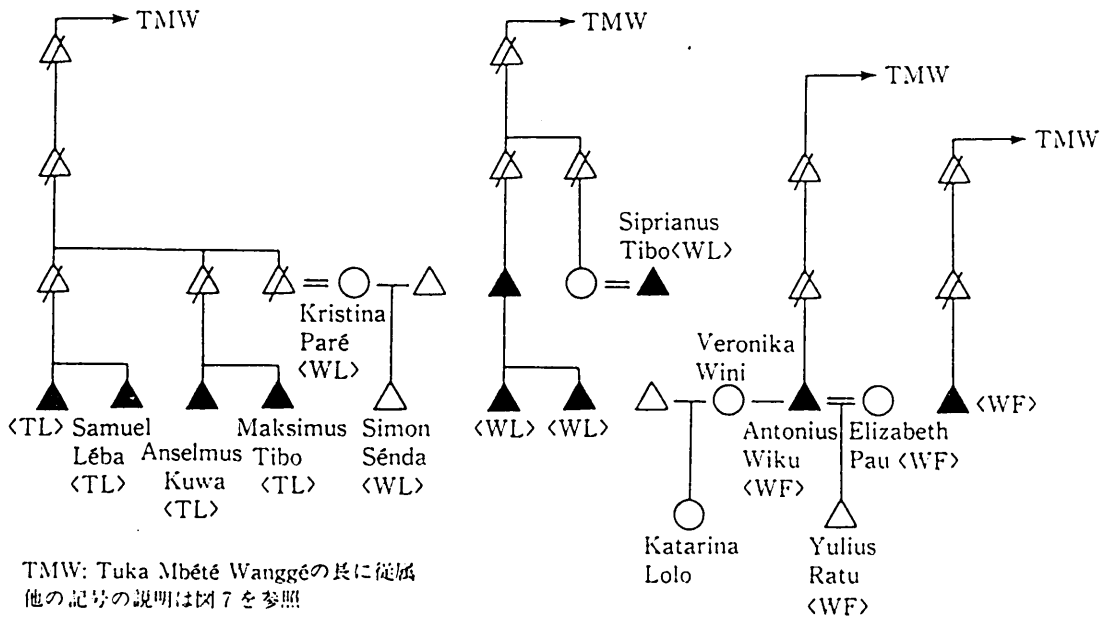
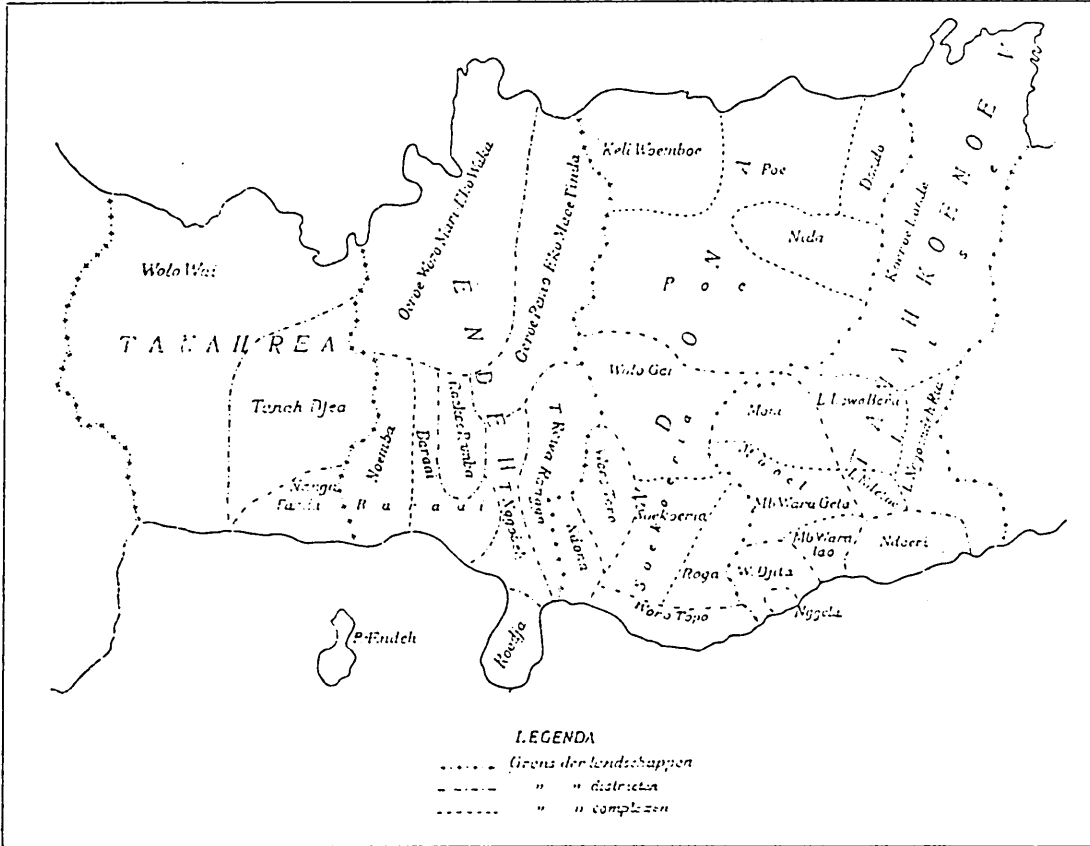


図11 奴隷層の子孫とその関係者



Suchtelen [1921] から転載

図12 1917年当時の行政単位

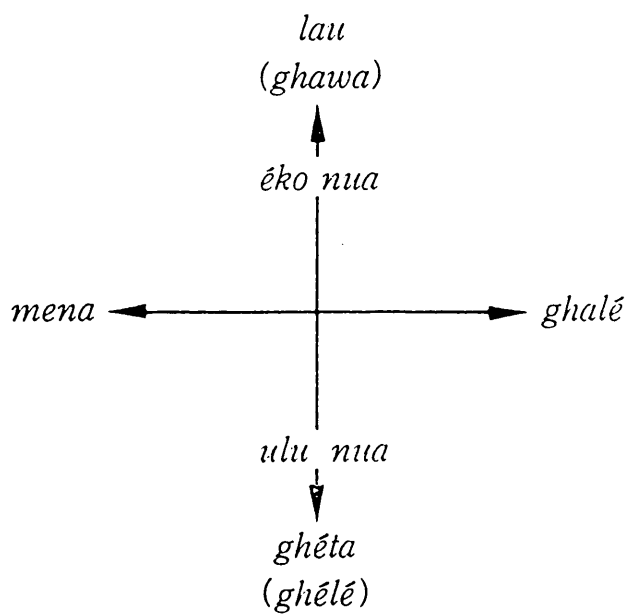
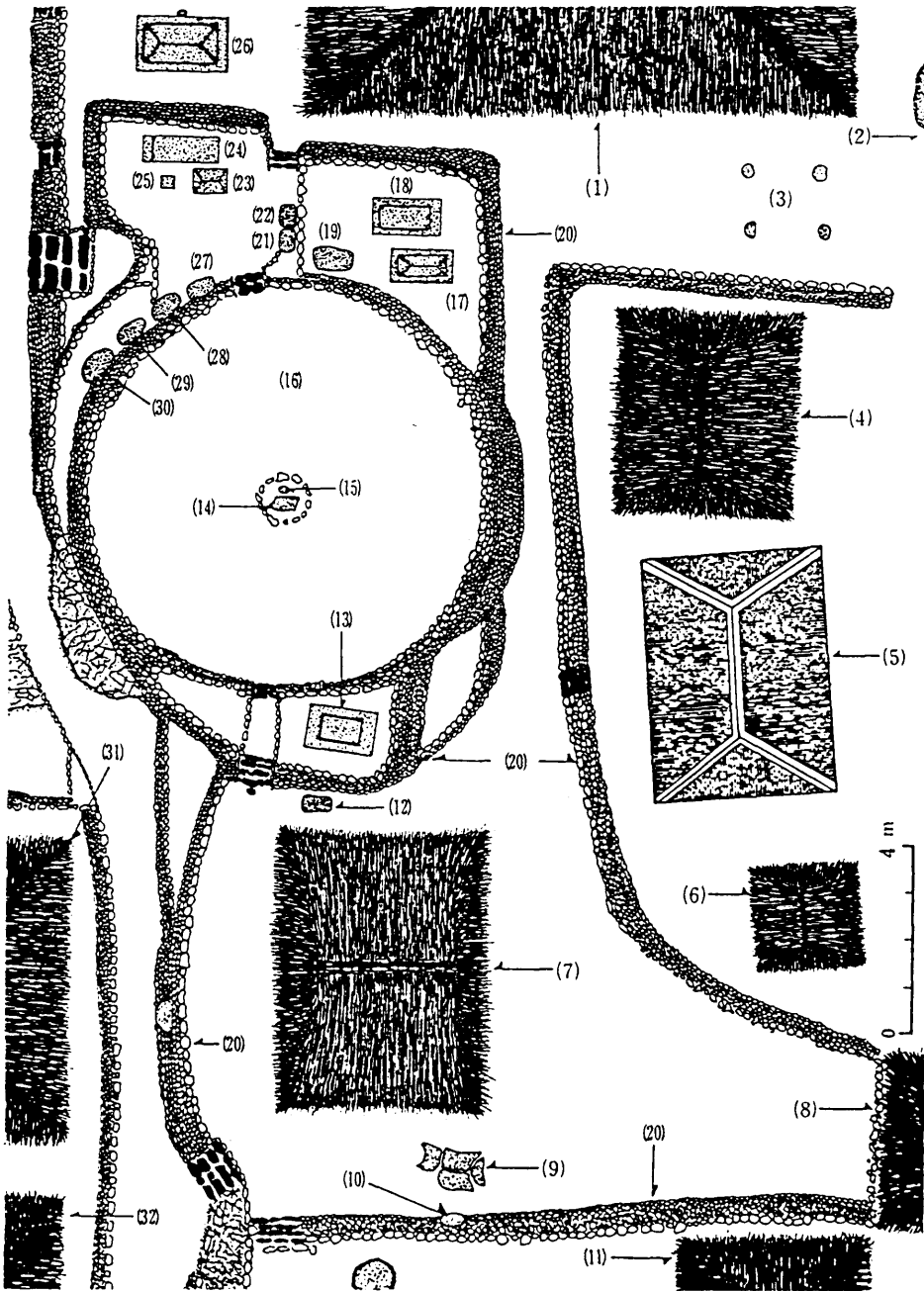


図13 I型の体系



(1) オネ・リア。(2) ワトゥ・ジュ・アング。(3) かつては肉料理をおこなうときにつかわれるクウ・レーワ *kuwu léwa* とよばれる建物があつたが、現在では土台石だけになっている。(4) オネ (通常の民家)。(5) オネ。(6) 穀物倉。(7) ヘダ (集会所)。(8) オネ。(9) 墓。(10) 墓。(11) オネ。(12) 墓。(13) Wanggé Ndoriの墓。(14) 墓。(15) ムス・マセ *musu masé* とよばれる石柱。(16) ハンガ *hanga* (石積みの円形広場)。(17) 墓。(18) Ndori Wanggéの墓。(19) 墓。(20) 石垣。(21) 墓。(22) 墓。(23) 墓。(24) Mbété (Yohanis Wanggéの父)の墓。(25) 墓。(26) Wanggé Mbété (別名Ata Ngga'é)の墓。(27) 墓。(28) 墓。(29) 墓。(30) 墓。(31) オネ。(32) オネ。人名については図7を参照のこと。

図14 ウォロ・レレ村の中央広場の周辺

ウラ・レジャのよりしろ—○  
saga wula leja

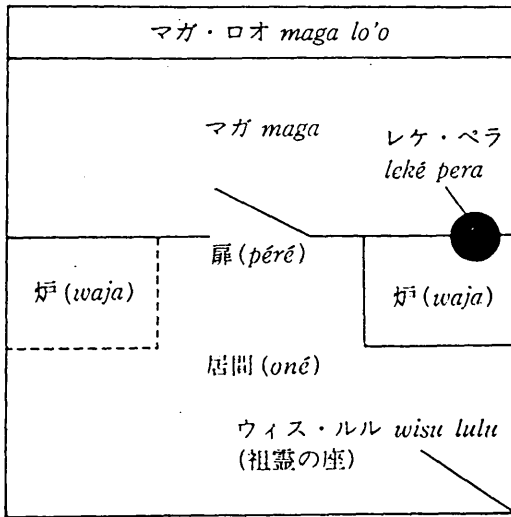


図15 オネの平面分割



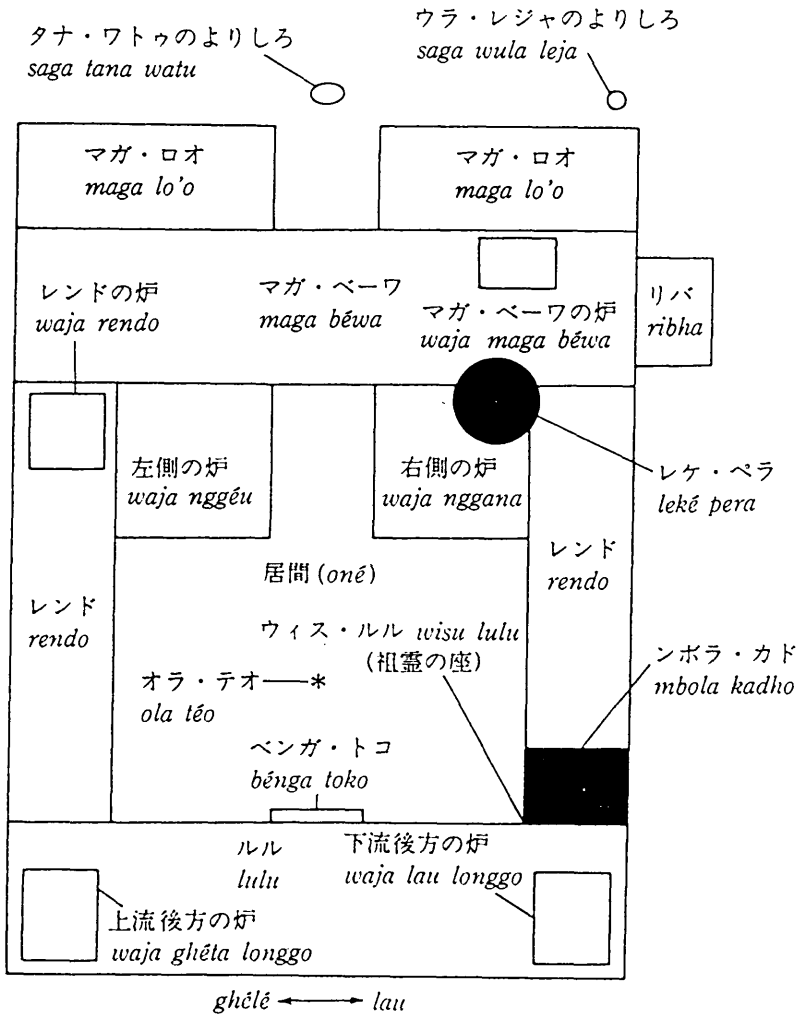


図16 ウォロ・レレ村のオネ・リアの平面分割

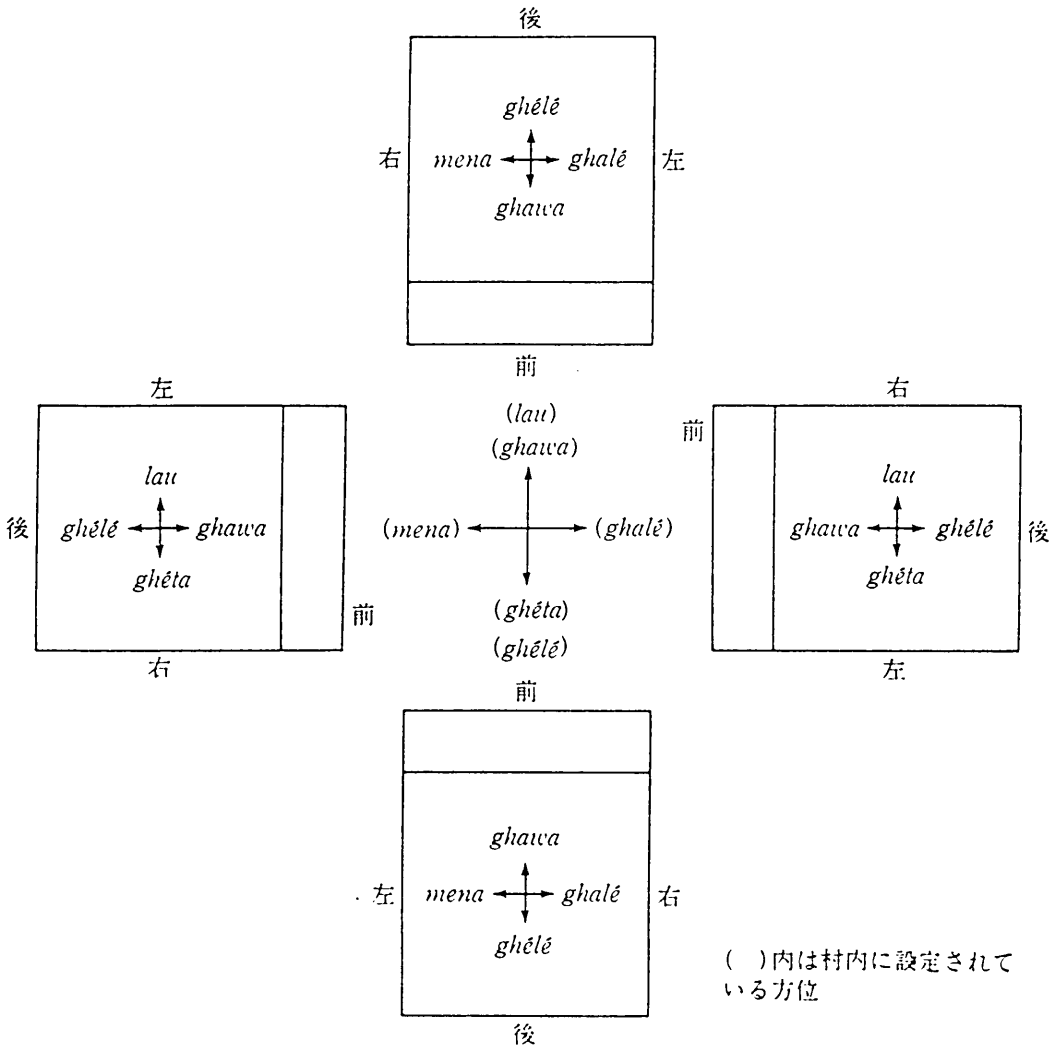


図17 村内に設定されている方位と屋内に設定されている方位との相互関係

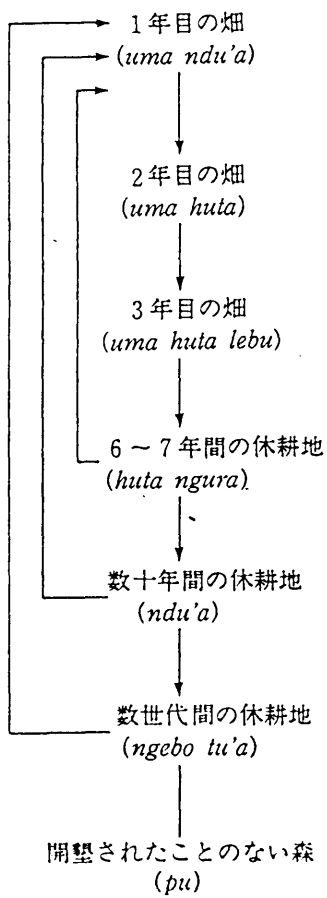
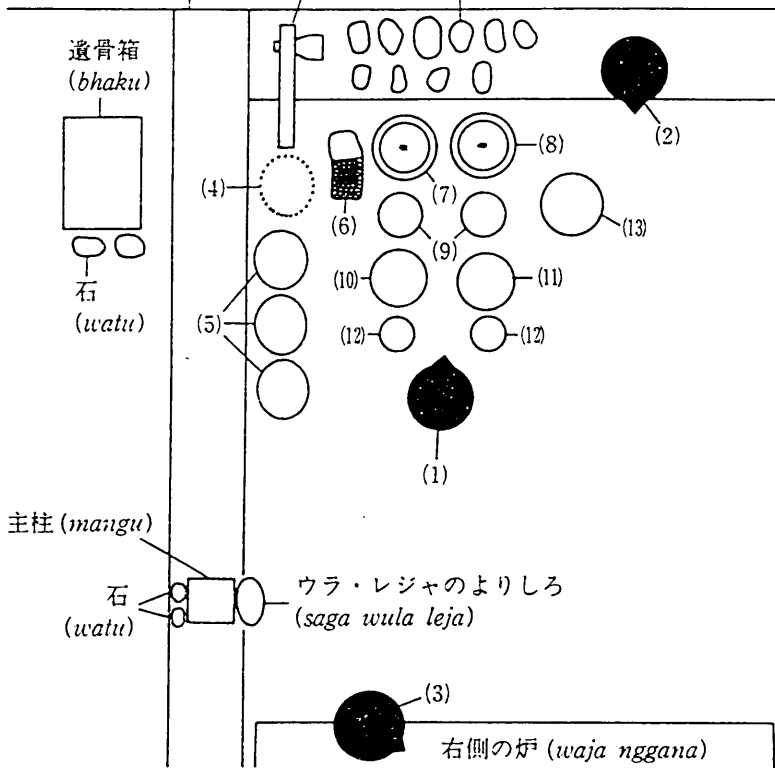


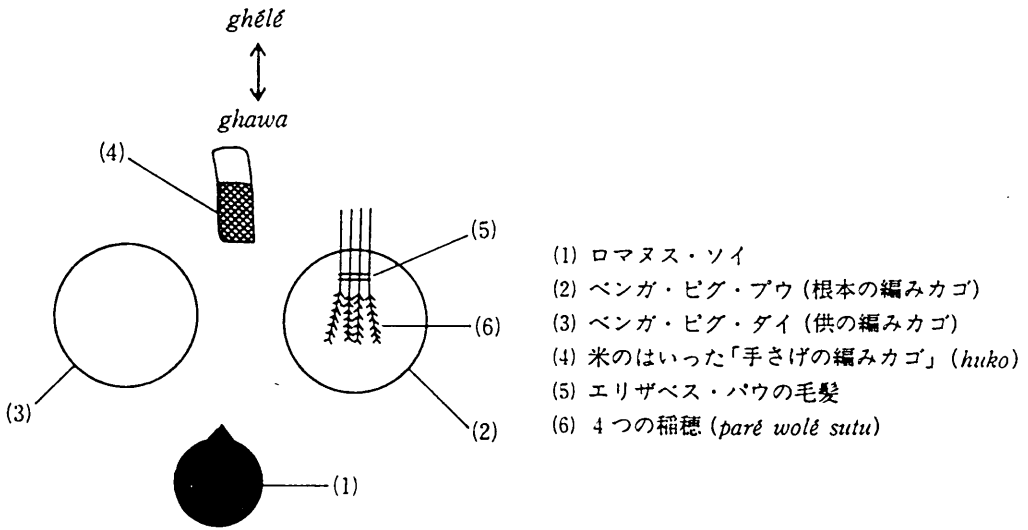
図18 開墾と休耕のサイクル

ウイス・ルル (祖霊の座) 斧 (*taka*) ウイス・ルルの石 (*watu wisu lulu*)



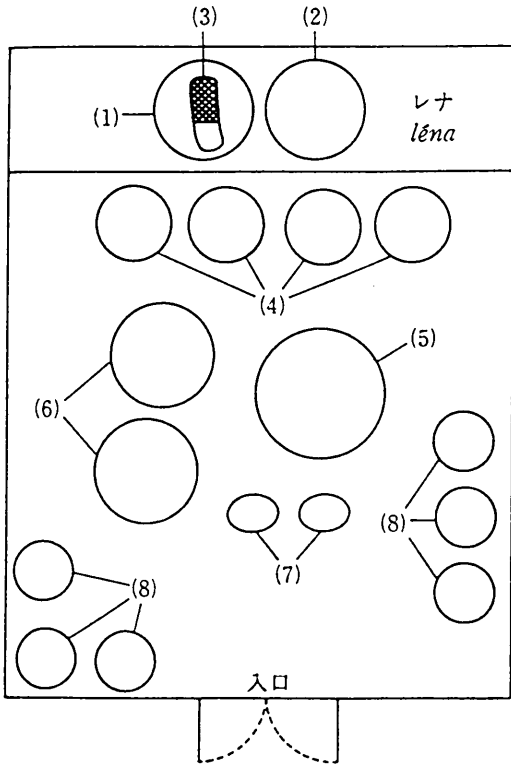
- (1) ヨセフ・ホカ
- (2) サミュエル・レバ
- (3) マリア・ウタ
- (4) トウモロコシの木が立てられている場所
- (5) 畑から収穫してこられた野菜類(儀礼用の肩かけ編みカゴにはいつている)
- (6) 豊穰をもたらすワトゥ・ニバ(蛇石)のはいつた肩かけバッグ
- (7) ユウガオの腕にもられた祭祀畑の種籾(を精米した米)を炊いた飯。飯の上にココナツミルクで煮た豚肉がのせてあり、ユウガオの腕は、大型の飯カゴ(*kidha*)のなかにすっぽりとはいつている。
- (8) ユウガオの腕にもられた儀礼畑の種籾(を精米した米)を炊いた飯。飯の上にココナツミルクで煮た豚肉がのせてあり、ユウガオの腕は、大型の飯カゴのなかにすっぽりとはいつている。
- (9) ユウガオの腕にもられた豚肉のココナツミルク煮
- (10) ユウガオの腕にもられた祭祀畑の種籾(を精米した米)を炊いた飯
- (11) ユウガオの腕にもられた儀礼畑の種籾(を精米した米)を炊いた飯
- (12) ヤシ殻の腕にもられた豚肉のココナツミルク煮
- (13) ユウガオの腕にいれられたホロ・ングタ

図19 プサ・ウタにおけるウイス・ルルの周辺



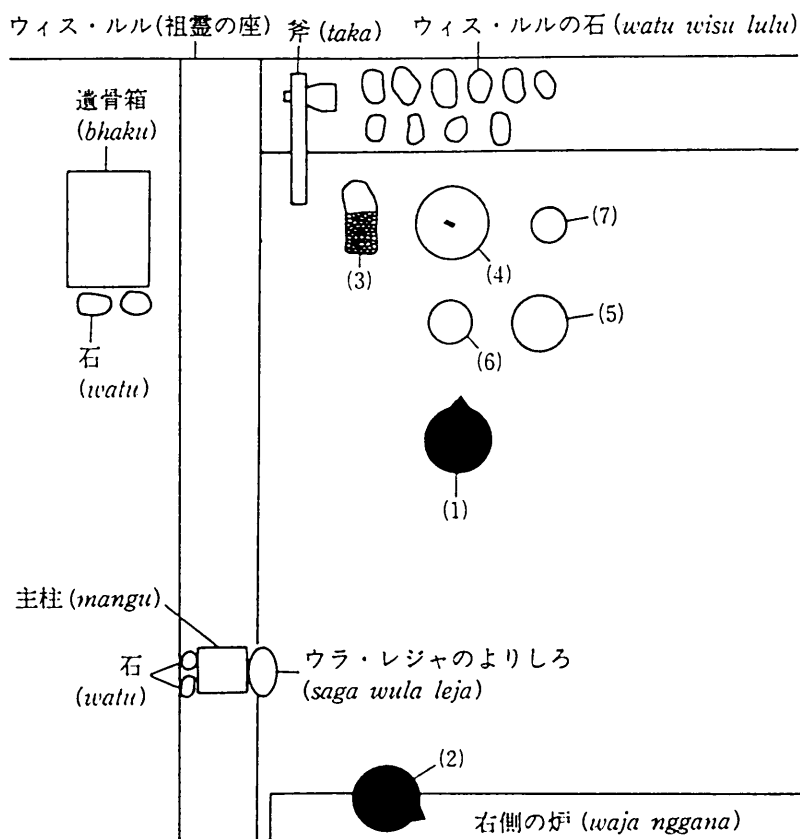
- (1) ロマヌス・ソイ
- (2) ベンガ・ピグ・プウ (根本の編みカゴ)
- (3) ベンガ・ピグ・ダイ (供の編みカゴ)
- (4) 米のはいった「手さげの編みカゴ」(huko)
- (5) エリザベス・パウの毛髪
- (6) 4つの稲穂 (paré wolé sutu)

図20 儀礼畑のピグにおける編みカゴの配置



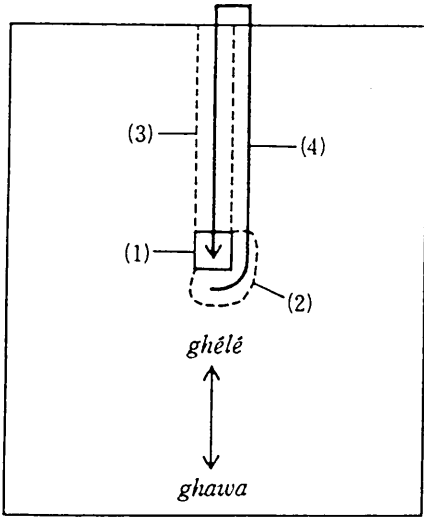
- (1) ベンガ・ビグ・ブウ (根本の編みカゴ)
- (2) ベンガ・ビグ・ダイ (供の編みカゴ)
- (3) 米のはいった「手さげの編みカゴ」 (*huko*)
- (4) なにもはっていない「編みカゴ」 (*bénga*)
- (5) 米を貯蔵するゴモ・ウウイ *gomo uwi* (ヤムイモの穴) とよばれる大型の編みカゴであるが、なかにはなにもはっていない。
- (6) 米を貯蔵するボテ *bolé* とよばれる中型の編みカゴであるが、なかにはなにもはっていない。
- (7) なにもはっていない肥料袋
- (8) なにもはっていない素焼きの「土釜」 (*podó*)

図21 穀物倉の内部



- (1) ヨセブ・ボカ
- (2) クリスティナ・バレ
- (3) 豊稷をもたらすワトウ・ニバ (蛇石) のはいた肩かけバッグ
- (4) 飯カゴ (*kidha*) にもられた飯。飯のうえにココナツミルクで煮た豚肉がのせてある。
- (5) 飯カゴ (*kidha*) にもられた飯
- (6) ユウガオの椀にもられた豚肉のココナツミルク煮
- (7) ヤシ殻の椀にもられた豚肉のココナツミルク煮

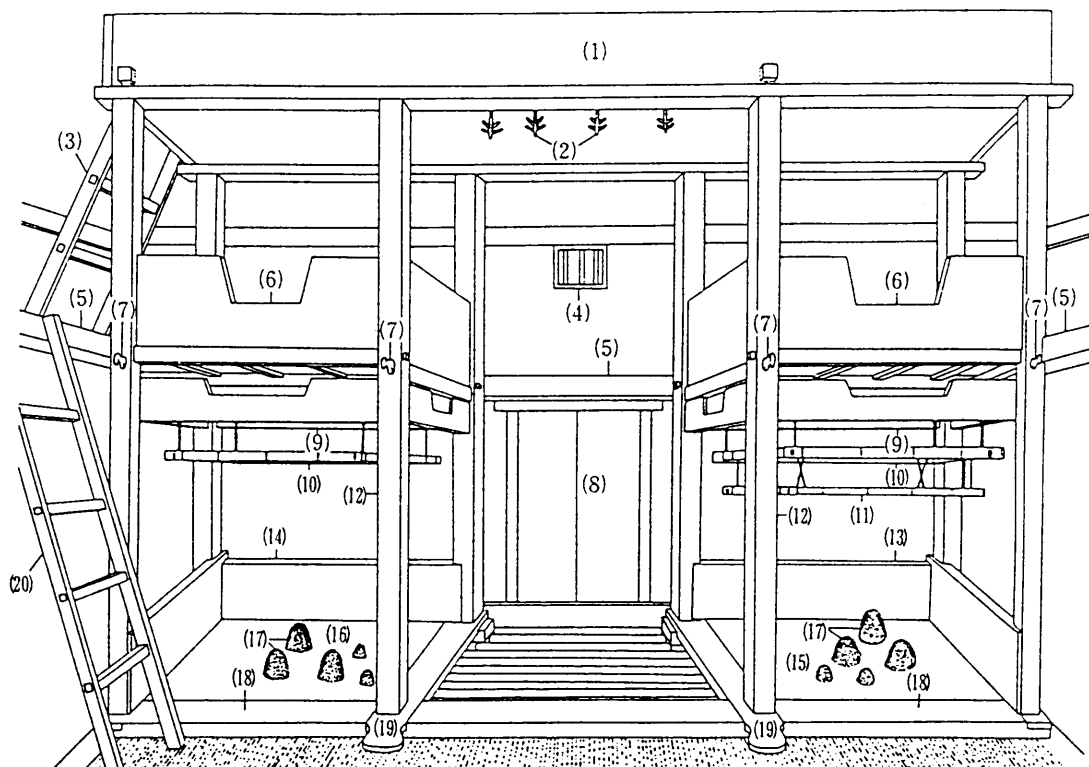
図22 儀礼畑のピグにおけるウイス・ルルの周辺



- (1) カオ・ウィニ (畑の祭場)
- (2) カオ・ウィニの周辺に刈りのこされていた稲
- (3) 畑の上端から帯状に刈りのこされていた稲
- (4) 稲刈りに参加していた人々の進行方向

図23 トゥー・マエ・パレにおける稲刈りの進行方向



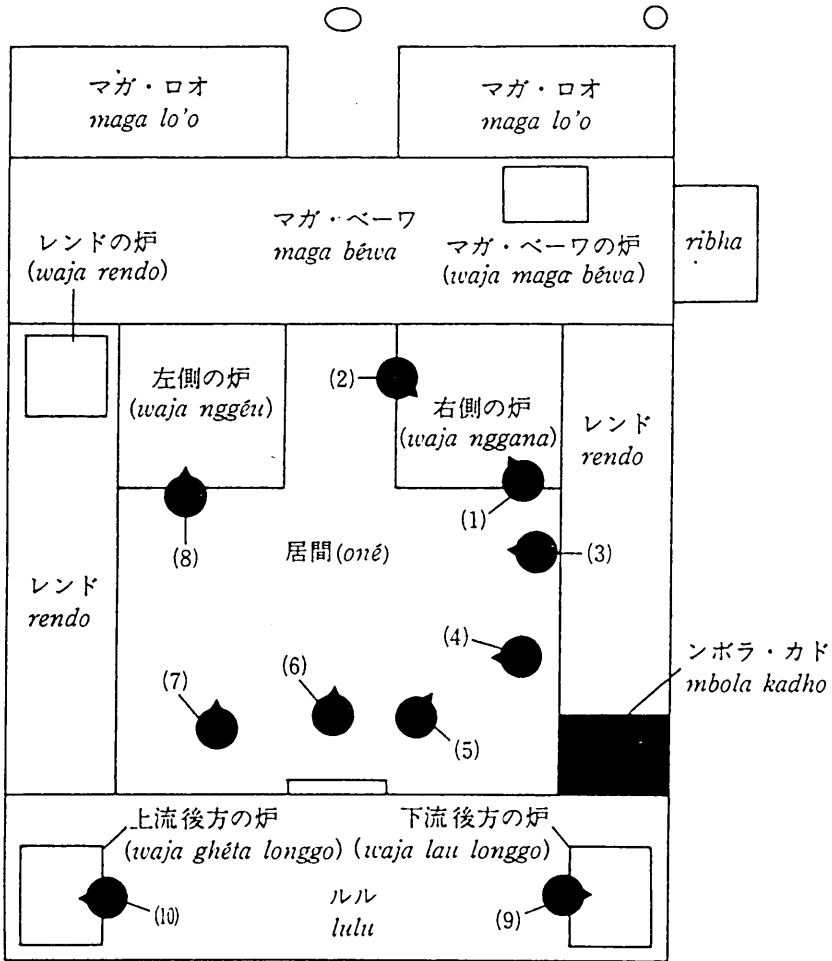


(1) シンバマ儀礼専用の土釜の置き場 (*ola welu podo mbama*)。 (2) シンバマ儀礼のときに、人々がもってきたニワトリをかけておく場所 (*ola léo manu mbama*)。 (3) 土釜の置き場へのぼってゆくための階段 (*tangi*)。 (4) 明かりとり (*pewo paté*)。 (5) 回廊状の中二階 (*léna*)。 (6) 食器、調味料、鍋、釜などを保管しておく棚 (*haé*)。 (7) さまざまな物をかけておく場所 (*ola léo*)。 (8) 居間とマガ・ベーワ *maga béwa* とを仕切る扉。 (9) 食器、調味料、鍋、釜などを保管しておく棚 (*haé*)。 (10) 乾燥肉をつくるために肉をおいたり、また、「おたま」をさしておくためなどに利用される格子状の構造物 (*haé*)。 (11) 同上。 (12) *kaⁱ* の周囲の柱 (*ha'u haé*)。 (13) 薪をたくわえておく場所 (*noki*)。子供の無事な成長が確かめられるまでのあいだ、へその緒をおいておくための場所としても利用される。 (14) この場所も、薪をたくわえておく場所 (*noki*)として利用されるが、へその緒をおいておくための場所として利用されることはない。 (15) 右側の *kaⁱ* (*waja nggana*)。 (16) 左側の *kaⁱ* (*waja nggéu*)。 (17) 釜や鍋を火にかけるための三つ石 (*lika waja*)。 (18) 料理をおこなうときに腰をかける場所 (*lata hoja*)。 (19) 水瓶 (*pané gelo*)をのせておく場所 (*ladho waja*)。 (20) とりはずし可能なハシゴ (*tangi*)。中二階にのぼるときには、このハシゴが利用される。

図24 右側の炉と左側の炉の周辺

タナ・ワトゥのよりしろ  
(*saga tana watu*)

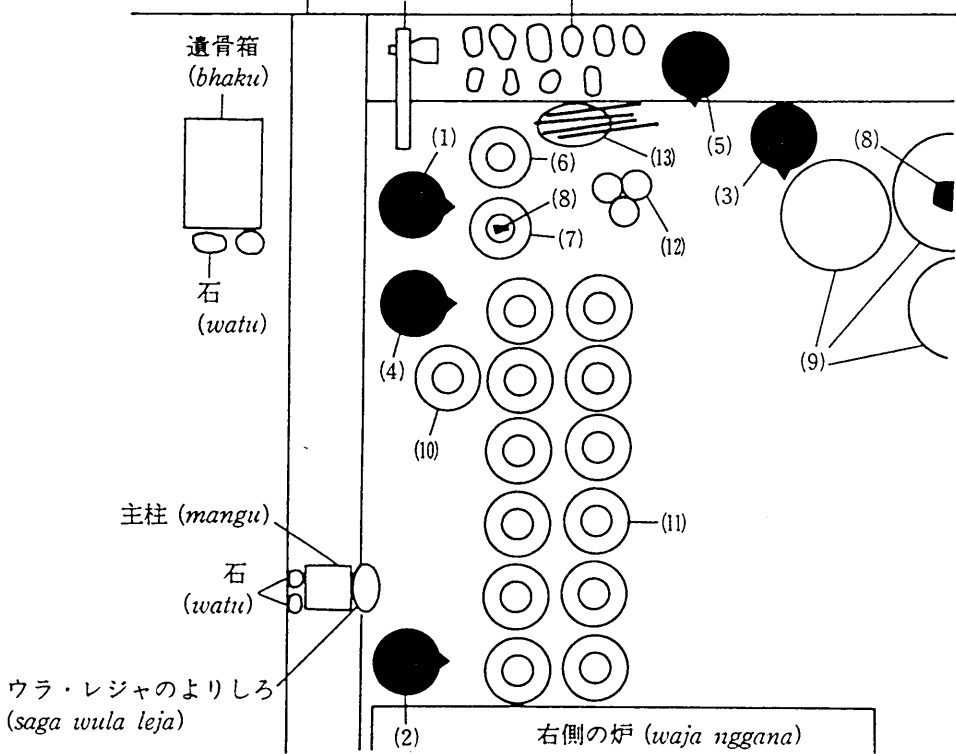
ウラ・レジヤのよりしろ  
(*saga wula leja*)



- (1) マリア・ウタをはじめとする飯を炊く女
- (2) アナスタシア・ムク
- (3) クルスティナ・パレ
- (4) ココヤシをすりおろすフェロニカ・ウィニ
- (5) ココヤシを割るランベルトゥス・ウォロ
- (6) ニワトリを切るランベルトゥス・ウォロ
- (7) カー・ケラ・ニオをおこなうランベルトゥス・ウォロ
- (8) ヤコブス・ワサの妻をはじめとする飯を炊く女
- (9) ニコラウス・ダレの妻をはじめとする飯を炊く女
- (10) ステファヌス・ワサの妻をはじめとする飯を炊く女

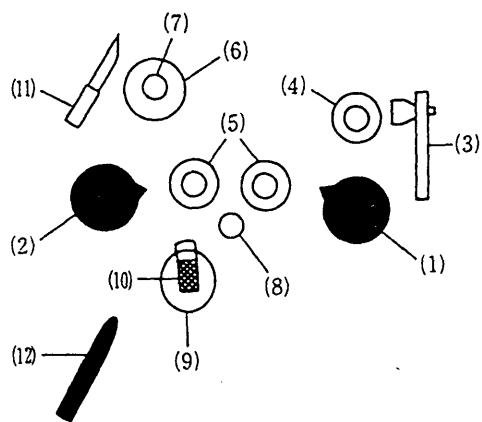
図25 4時30分ごろまでのオネ・リアにおける人々の配置

ウイス・ルル(祖霊の座) 斧 (*taka*) ウイス・ルルの石 (*watu wisu lulu*)



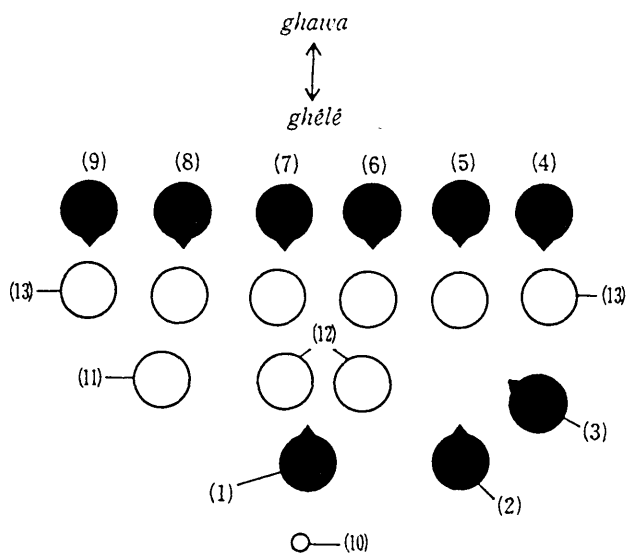
- (1) プリプス・ンベテ
- (2) マリア・ウタ
- (3) ヤコブ・ンドリ・ワンゲ
- (4) ランベルトゥス・ウォロ
- (5) サミュエル・レバ
- (6) 「根本の土鍋」からの肉がつめられたユウガオの壺
- (7) 「根本の土釜」からの飯がつめられたユウガオの壺
- (8) 「根本の土釜」からの焦げ飯
- (9) 飯がつめられた「大きな編みカゴ」 (*bénga ria*)
- (10) 「根本の土釜」
- (11) 「右側の炉」でつかわれた12個の土釜
- (12) 多数のヤシ殻の椀
- (13) 飯炊き棒などをいれた編みカゴ

図26 シバマ・リアにおけるウイス・ルルの周辺



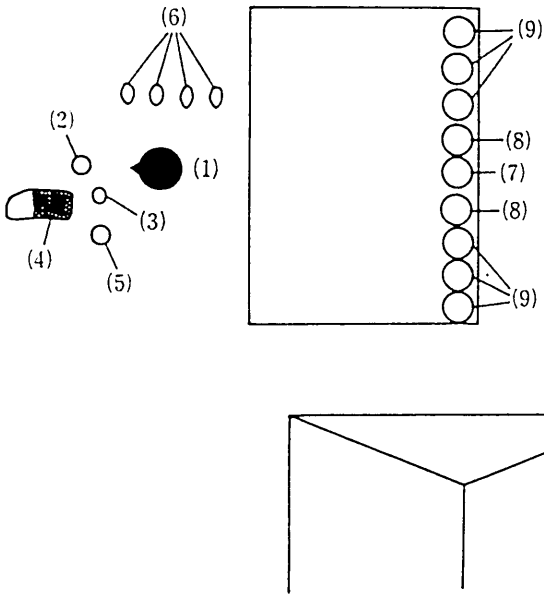
- (1) プリプス・ンベテ
- (2) サミュエル・レバ
- (3) 斧
- (4) こわれているユウガオの壺
- (5) 半分にわられたココヤシの実
- (6) レンバ・ナタ *rém̄ba nata* (ビンロウの実などをいれておく真鍮製の皿)
- (7) スパ・オカ *supa oka* (石灰をいれる容器)
- (8) 下方のカオ・ウィニ (畑の祭場) にたてられているヒロハノジアオイの木
- (9) 儀礼用の肩かけ編みカゴ
- (10) 干飯をいれた手さげ編みカゴ
- (11) ナイフ
- (12) タイマツ

図27 祭祀畑におけるプリプス・ンベテとサミュエル・レバ



- (1) プリプス・ンベテ
- (2) サミュエル・レバ
- (3) エリザベス・パウ
- (4) アンセルムス・クワ
- (5) ヤコブス・ワンゲ
- (6) フェロニカ・ウィニ
- (7) アンドレアス・バイ
- (8) ベネディクトゥス・ベカ
- (9) マクシムス・ティボ
- (10) 上方のカオ・ウィニ (畑の祭場) にたてられているヒロハノジアオイの木
- (11) ベンガ・ビグ・プウ (根本の編みカゴ)
- (12) ベンガ・ビグ・ダイ (供の編みカゴ)
- (13) 稲穂のはいった6つの編みカゴ

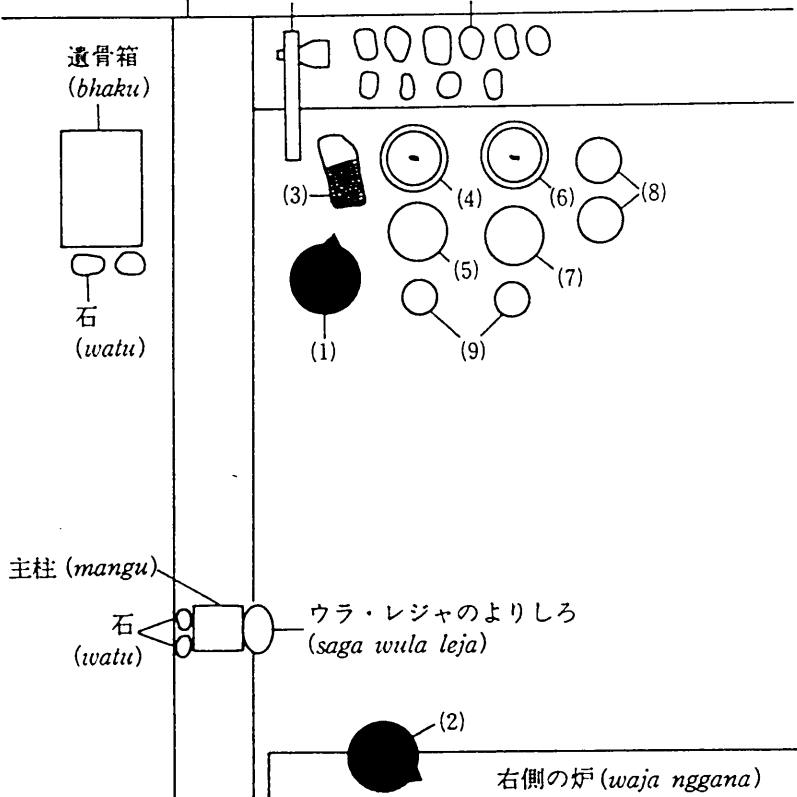
図28 祭祀畑における参加者たちの配置



- (1) ヨセブ・ホカ
- (2) サガ・ウラ・レジャ (天空神のよりしろ)とよばれるアウ竹
- (3) サガ・ウラ・レジャのわきにおかれている石
- (4) 豊穡をもたらすワトゥ・ニバ (蛇石)のはいった肩かけバッグ
- (5) 飯と野ネズミの肉の料理がつめられた蓋つき飯カゴ
- (6) ヒロハノジアオイの葉
- (7) ベンガ・ビグ・ブウ (根本の編みカゴ)
- (8) ベンガ・ビグ・ダイ (供の編みカゴ)
- (9) 通常の編みカゴ
- (10) 穀物倉

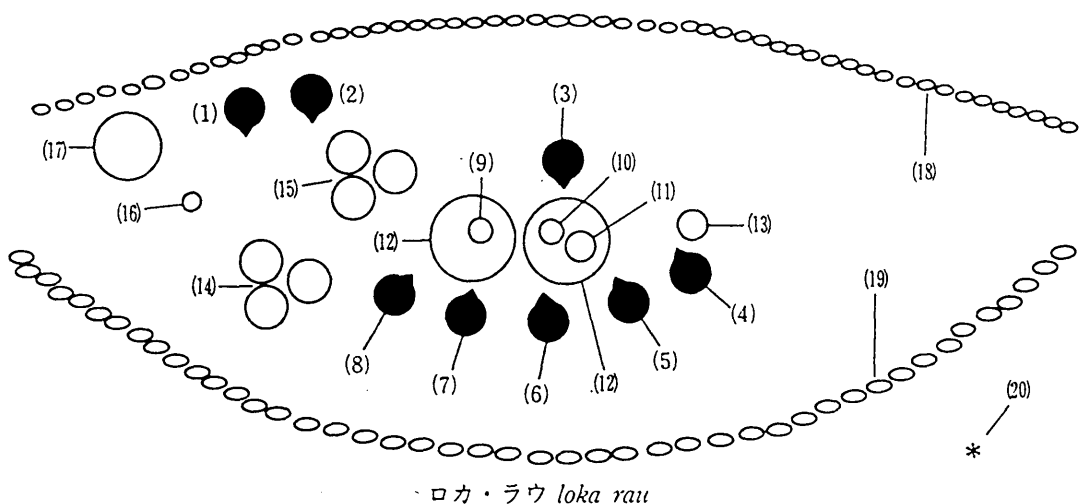
図29 穀物倉の前庭における脱穀後の状況

ウイス・ルル(祖霊の座) 斧 (*taka*) ウイス・ルルの石 (*watu wisu lulu*)



- (1) ヨセブ・ボカ
- (2) マリア・ウク
- (3) 豊穰をもたらすワトゥ・ニパ (蛇石) のはいた肩かけバッグ
- (4) 儀礼畑のピグ・ウェラで脱穀された粳米を精米して炊いた飯。飯はユウガオの椀にもられており、飯の上にココナツミルクで煮た豚肉がのせてある。ユウガオの椀は、大きな飯カゴ(*kidha*)のなかにすっぽりとはいつている。
- (5) 儀礼畑のピグ・ウェラで脱穀された粳米を精米して炊いた飯。飯はユウガオの椀にもられてる。
- (6) 祭祀畑のピグで脱穀された粳米を精米して炊いた飯。飯はユウガオの椀にもられており、飯の上にココナツミルクで煮た豚肉がのせてある。ユウガオの椀は大きな飯カゴのなかにすっぽりとはいつている。
- (7) 祭祀畑のピグで脱穀された粳米を精米して炊いた飯。飯はユウガオの椀にもられてる。
- (8) ユウガオの椀にもられた豚肉のココナツミルク煮
- (9) ヤシ殻の椀にもられた豚肉のココナツミルク煮

図30 ミー・アレにおけるウイス・ルルの周辺



ロカ・ラウ *loka rau*

- (1) ヤコブ・ンドリ・ワンゲ *Yacob Ndori Wanggé* (ウォロ・レレ村にすむリア・ペーフ)
- (2) ングブ・ンガイ *Nggbu Nggai* (ムラ・ワトゥ村にすむリア・ペーフ)
- (3) ハゴ・ワウォ (女性の首長)
- (4) ダワ・デトゥ *Dawa Détu* (ハゴ・ワウォの夫)
- (5) タニ・ダワ *Tani Dawa* (モサ・ラキ・ブウの代理人)
- (6) ワラ・マリ *Wara Mari* (モサ・ラキ・イネ・アメの代理人)
- (7) ログ・ワンゲ *Logho Wanggé* (モサ・ラキ・へべ・サニ)
- (8) ウォラ・ワラ *Wora Wara* (ウォロ・サンビ *Wolo Sambi* 村にすむ人物)
- (9) ヘナ・ハゴ・ワウォ *héna hago wawo* という名前のユウガオの椀
- (10) ヘナ・サワ・タカ *héna sawa taka* という名前のユウガオの椀
- (11) ヘナ・センガ・ジェブ *héna séngga jebu* という名前のユウガオの椀
- (12) 大きな平カゴ (*kidha ria*)
- (13) 平カゴ (*kidha*)
- (14) a群の編みカゴ
- (15) b群の編みカゴ
- (16) ムス・マセ *musu masé* (石柱)
- (17) 大きな木
- (18) 石垣(*kota*)
- (19) 土のなかに埋められている石(*watu*)
- (20) ウォロ・マゲ村の若者が火を燃やし、アントン・テキ *Anton Deki* が料理をおこなった場所

図31 ロカ・ラウにおける人と物の配置



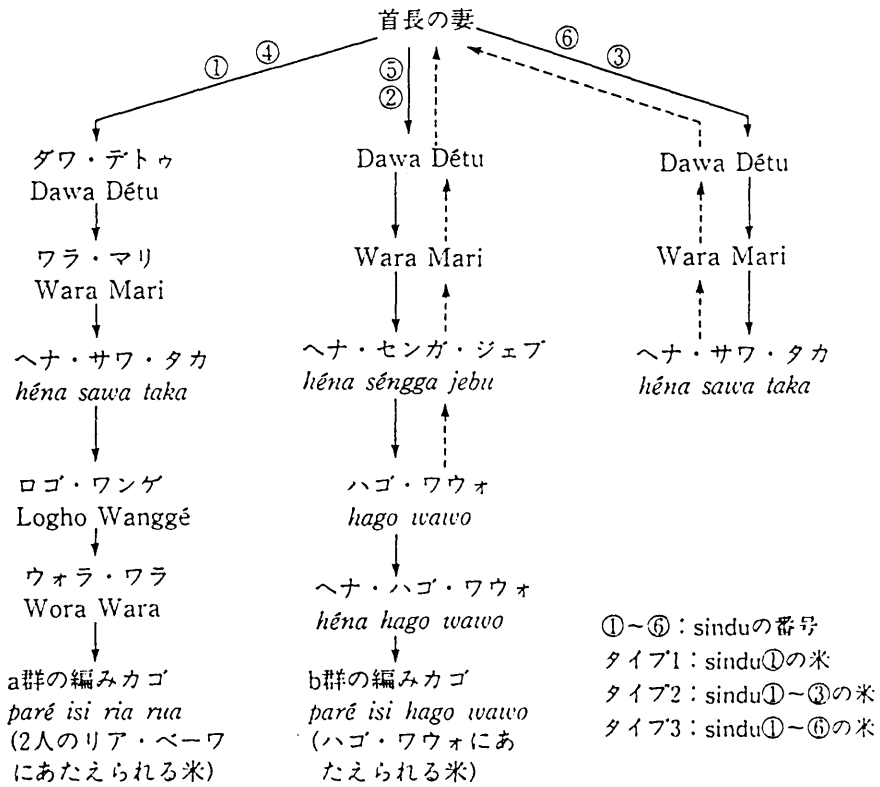
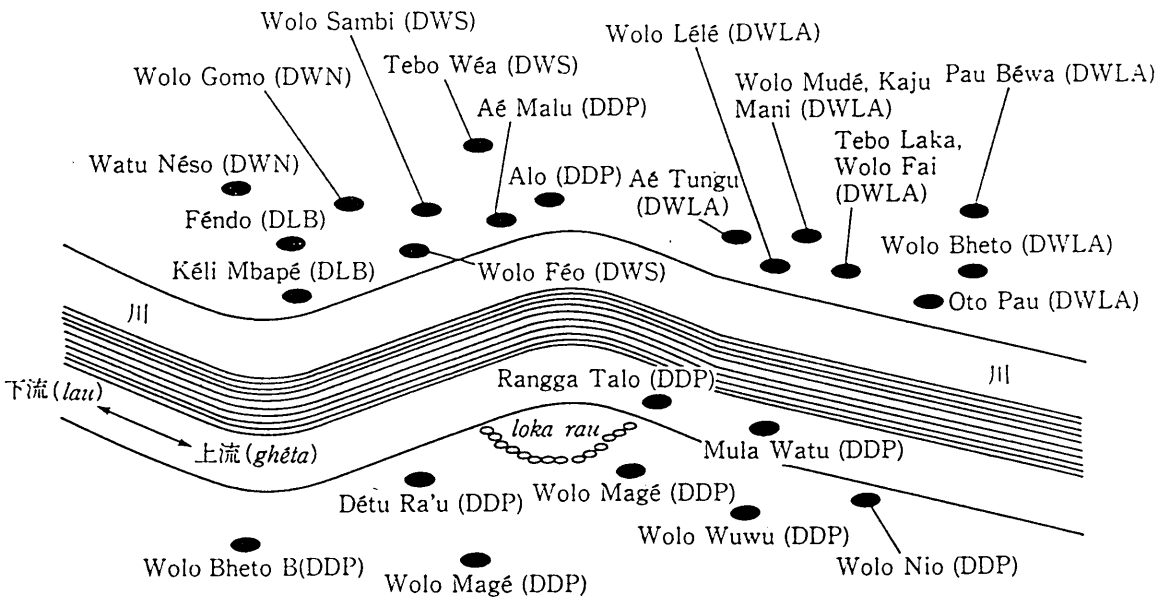


図32 クラ・ヘナの方法



DWLA: Desa Wolo Lele A, DDP: Desa Detu Pera, DWS: Desa Wolo Sambí

DWN: Desa Watu Neso, DLB: Desa Lia Beke

● : マロ *maro* (竹筒で飯を炊く場所)

図33 ファタ・マリにおけるマロの配置

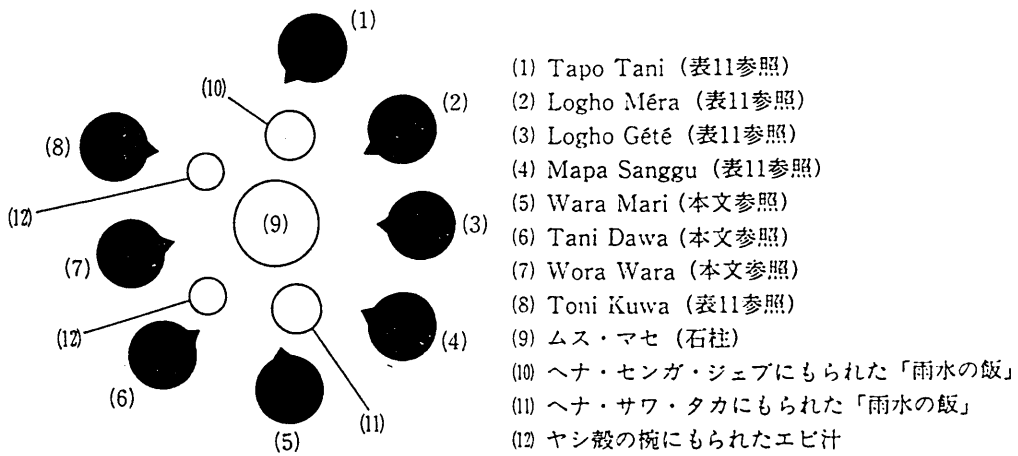


図34 「雨水の飯」を供える首長たち

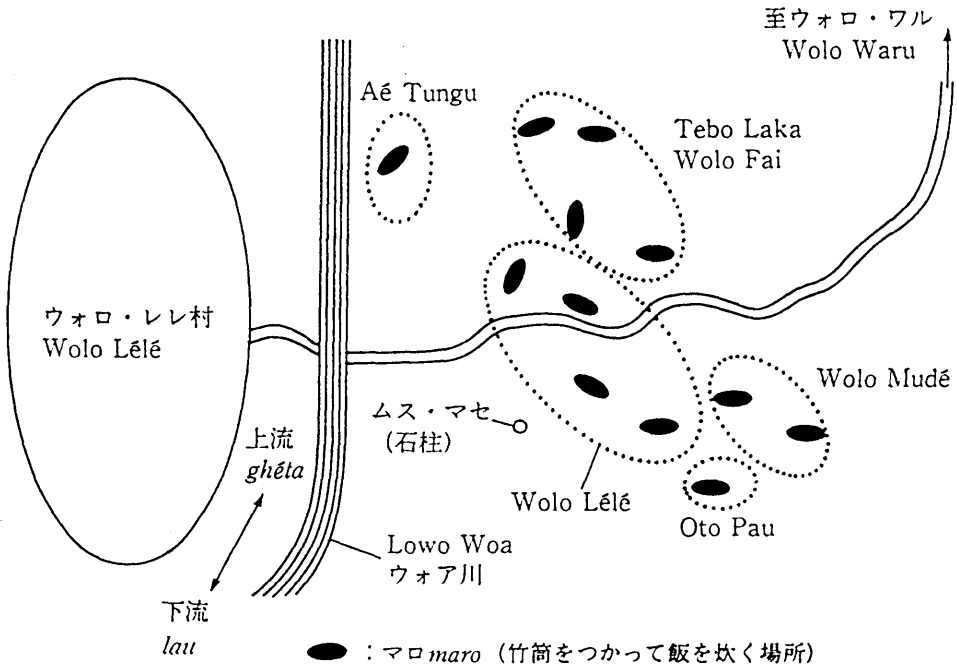
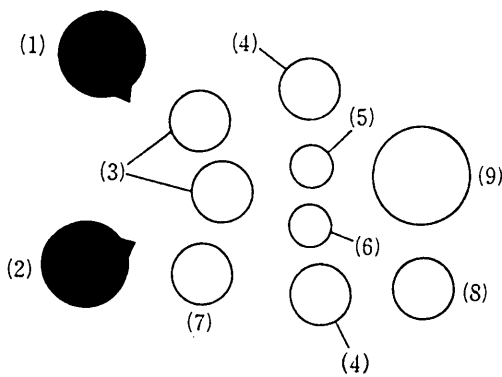


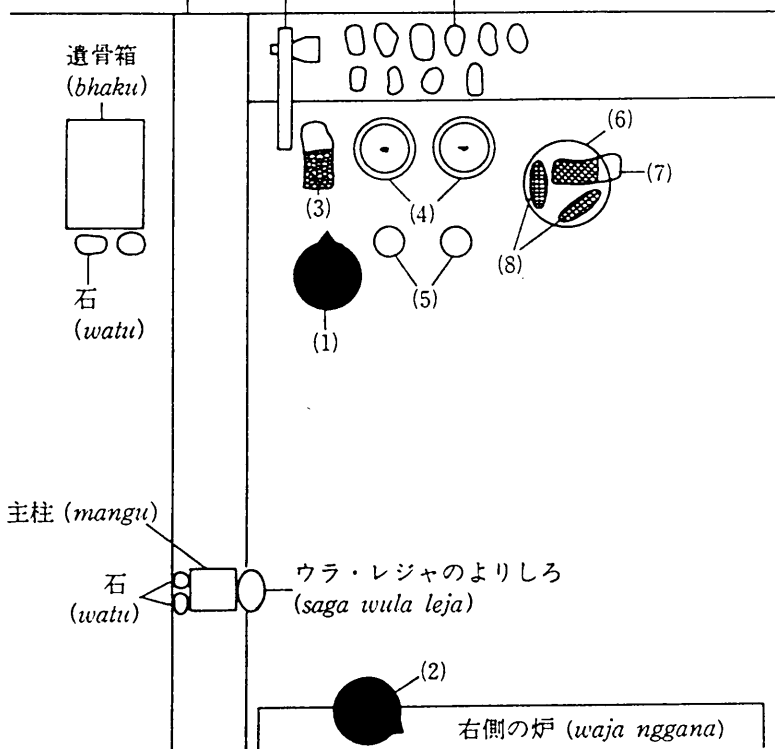
図35 ポオ・ロオにおけるマロの配置



- (1) ヨセブ・オナ
- (2) ニコラウス・ダレ .
- (3) ユウガオの椀にもられた「雨水の飯」
- (4) ヨセブ・オナのマロで炊かれたアレ・ポオ
- (5) ヨセブ・オナのマロで料理されたエビ汁
- (6) ヨセブ・オナのマロで料理された「魚の汁」 (*uta ika*)
- (7) ヤコブ・ンドリ・ワンゲのマロで炊かれたアレ・ポオ
- (8) ヤコブ・ンドリ・ワンゲのマロで料理された豚肉のココナツミルク煮
- (9) ムス・マセ (石柱)

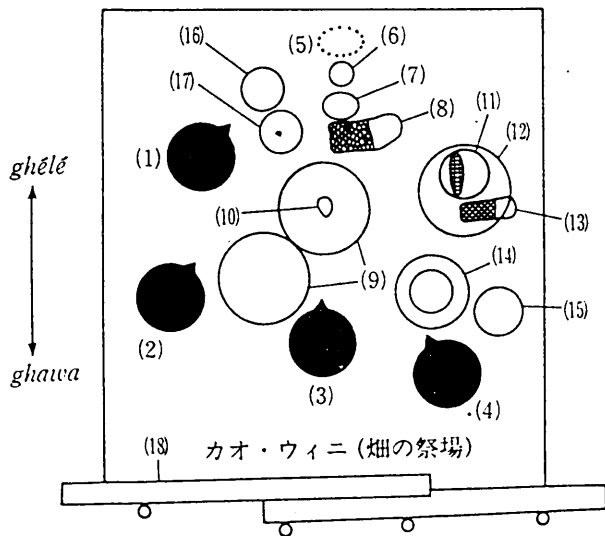
図36 ポオ・ロオにおけるロカ・ラウの周辺

ウイス・ルル(祖霊の座) 斧 (*taka*) ウイス・ルルの石 (*watu wisu lulu*)



- (1) ヨセブ・ホカ
- (2) クリスティナ・パレ
- (3) 豊穰をもたらすワトゥ・ニバ (蛇石) のはいた肩かけバッグ
- (4) ユウガオの腕にもられた飯。飯の上にココナツミルクで煮た豚肉がのせてあり、ユウガオの腕は大型の「飯カゴ」(*kidha*) のなかにすっぽりとはいつている。
- (5) ヤシ殻の腕にもられた豚肉のココナツミルク煮
- (6) 儀礼用の肩かけ編みカゴ (*mbola*)
- (7) 種籾のはいた「手さげの編みカゴ」(*luko*)
- (8) トウモロコシをはじめとするさまざまな作物の種

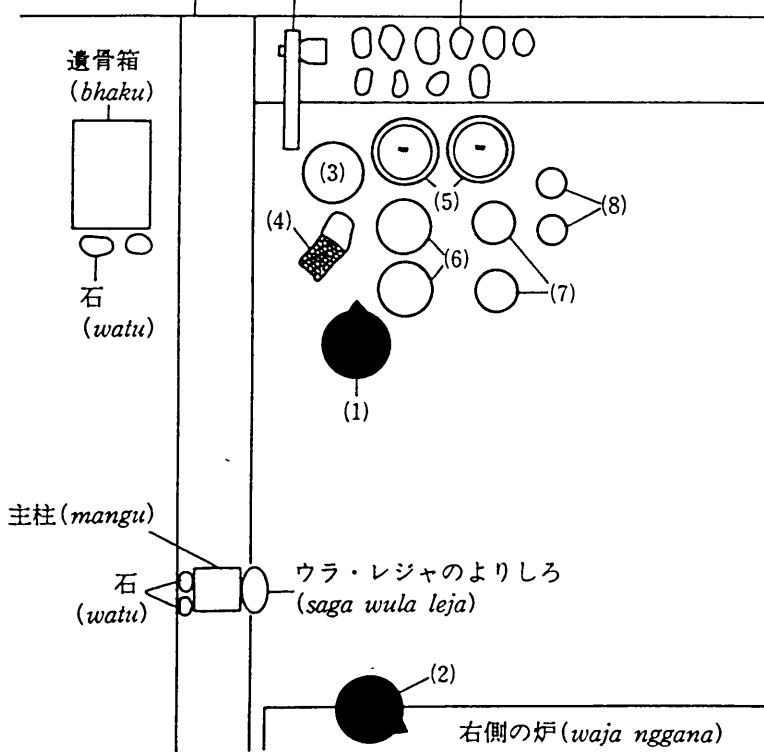
図37 ケデ・コレにおけるウイス・ルルの周辺



- (1) レオ・オナ
- (2) ヨセブ・ボカ
- (3) アグネス・ジャワ
- (4) クリスティナ・バレ
- (5) 6種類の植物をうえた場所
- (6) ヒロハノジアオイの木
- (7) 平たい石
- (8) 豊穰をもたらすワトゥ・ニバ (蛇石) のはいた肩かけバッグ
- (9) 種籾のはいた編みカゴ
- (10) デトゥ・ンガジャとよばれる金の耳飾り
- (11) 昨夜、オネ・リアのウィス・ルルにおかれていた、さまざまな作物の種がはいっている儀礼用の肩かけ編みカゴ
- (12) さまざまな作物の種のはいた編みカゴ
- (13) 昨夜、オネ・リアのウィス・ルルにおかれていた、種籾のはいた「手さげの編みカゴ」(huko)
- (14) 飯のはいた土釜
- (15) 豚肉のココナツミルク煮のはいた鍋
- (16) 豚肉のココナツミルク煮をもったユウガオの碗
- (17) 飯をもったユウガオの碗 (その上にココナツミルクで煮た豚肉がひときれのせてある)
- (18) 土砂の流出止め (hêbî)

図38 カオ・ウィニにおける人と物の配置

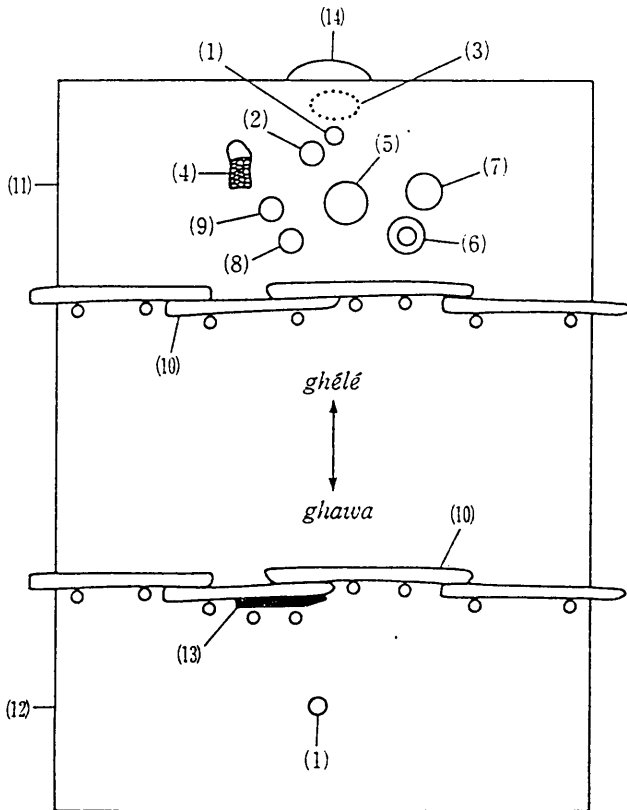
ウイス・ルル(祖霊の座) 斧(*taka*) ウイス・ルルの石(*watu wisu lulu*)



- (1) ヨセブ・ホカ
- (2) マリア・ウタ
- (3) さまざまな種をいれた儀礼用の肩かけ編みカゴ(*mbola*)
- (4) 豊穡をもたらすワトゥ・ニバ(蛇石)のはいた肩かけバッグ
- (5) ユウガオの腕にもられた飯。飯の上にココナツミルクで煮た豚肉がのせてあり、ユウガオの腕は大型の飯カゴ(*kidha*)のなかにすっぽりとはいつている。
- (6) 飯カゴ(*kidha*)にもられた飯
- (7) ユウガオの腕にもられた豚肉のココナツミルク煮
- (8) ヤシ殻の腕にもられた豚肉のココナツミルク煮

図39 祭祀畑のケデ・コレにおけるウイス・ルルの周辺





- (1) ヒロハノジアオイの木
- (2) 平たい石
- (3) 6種類の植物がうえられた場所
- (4) 豊稔をもたらすワトゥ・ニバ  
(蛇石)のはいった肩かけバッグ
- (5) さまざまな作物の種がはいっている  
編みカゴ
- (6) 飯のはいっている土釜
- (7) 豚肉のココナツミルク煮のはい  
っている鍋
- (8) 飯をもったユウガオの椀
- (9) 豚肉のココナツミルク煮をもっ  
たユウガオの椀
- (10) 土砂の流出止め (*hébé*)
- (11) 上方のカオ・ウィニ (畑の祭場)
- (12) 下方のカオ・ウィニ (畑の祭場)
- (13) 横たえられたアウ竹の掘り棒
- (14) ロカ・ソム・レア *loka somu léa*  
(シャロットやショウガを栽培す  
るための場所)

図40 祭祀畑における種まき



写真1 トロ・ロセ (Tolo Rosé) 山からみた  
ウォロ・レレ村。高く上がった屋根  
をもつ家がオネ・リアであり、手前  
に見えるほそながい建物は小学校の  
校舎。

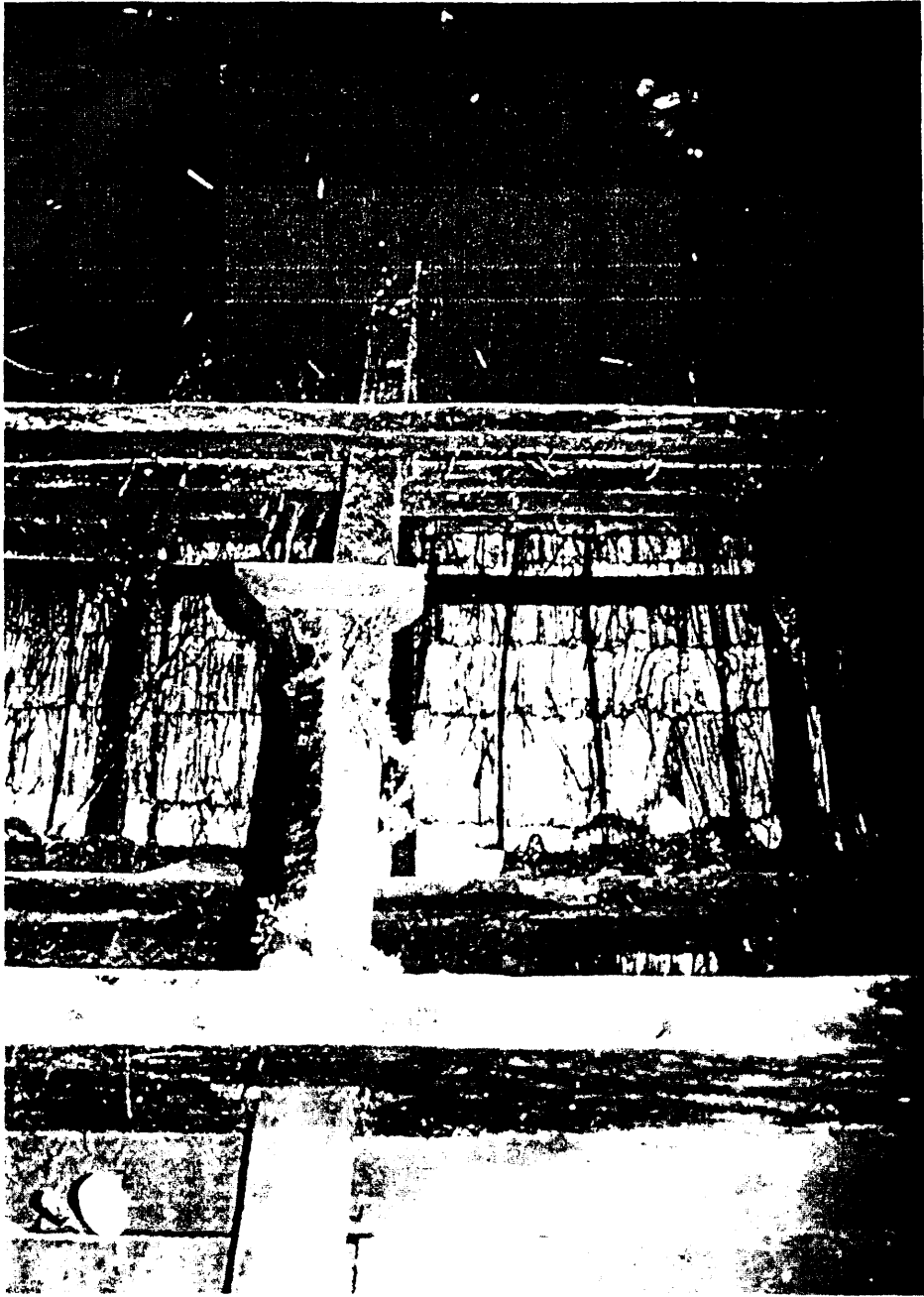


写真2 ウォロ・レレ村のオネ・リアの支柱  
にとりつけられているサガ・ウラ・  
レジャ（天空神のよりしろ）



写真3 ムラ・ワトッ村のオネ・リアのサガ・  
ウラ・レジヤ（天窓畑のよりしろ）



写真4 ウォロ・レレ村のオネ・リアの前に  
たてられているサガ・タナ・ワトゥ  
(土地神のよりしろ)



写真5 プサ・ウタの儀礼において、ヨセブ・ボカが、ウイス・ルルにおかれている石のうえに飯と豚肉のココナツミルク煮を供えている。ヨセブ・ボカのこちら側に中二階にのぼるための梯子がみえる。



写真6 稲刈りをおこなう人々

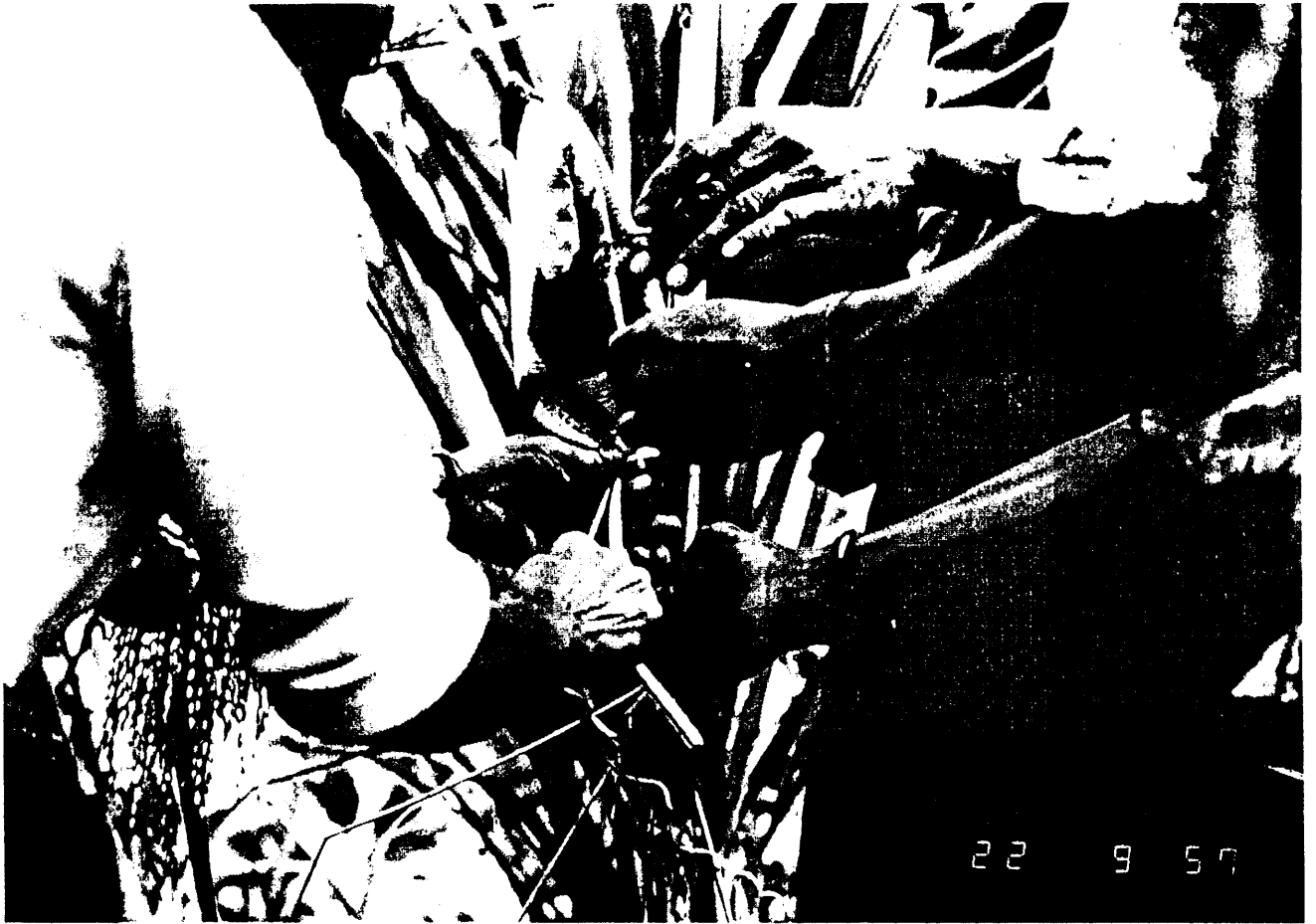


写真7 布製の袋にいれられた「稲の靈魂」がアウ竹にしばりつけられる。





写真8 マリア・ウタを先頭に女たちが川へ  
むかう。手にもっているのは、ユウ  
ガオの壺。



写真9 肉をもった人々がぞくぞくとオネ・リアにやってくる。



写真10 女たちがオネ・リアにはいってきて、土釜から飯をだす作業をおこなう。



写真11 ワンゲ・ンベテの遺骨箱に飯と肉を供え、これから祝詞を言上しようとしているプリプス・ンベテ。



写真12 オネ・リアの居間にならべられた飯カゴ。オネ・リアのなかにいる男たちにつぎつぎと分配されてゆく。



写真13 ユウガオの壺から肉がとりだされ、これから分配されようとしている。



写真14 時計と反対方向にまわりながら、脱穀をおこなう男たち



写真15 時計とおなじ方向に4回まわりながら、箕の底で杵米の山をならす  
プリプス・ンベテとヨセブ・ボカ。





写真16 クリ・マエ・バレをおこなうヨセブ・ボカ。



写真17 ポオ・リアがおこなわれるファタ・マリベむかう人々。



写真18 クラ・ヘナをおこなうハゴ・ワウォと首長たち。むかって左側の女性がハゴ・ワウォ。

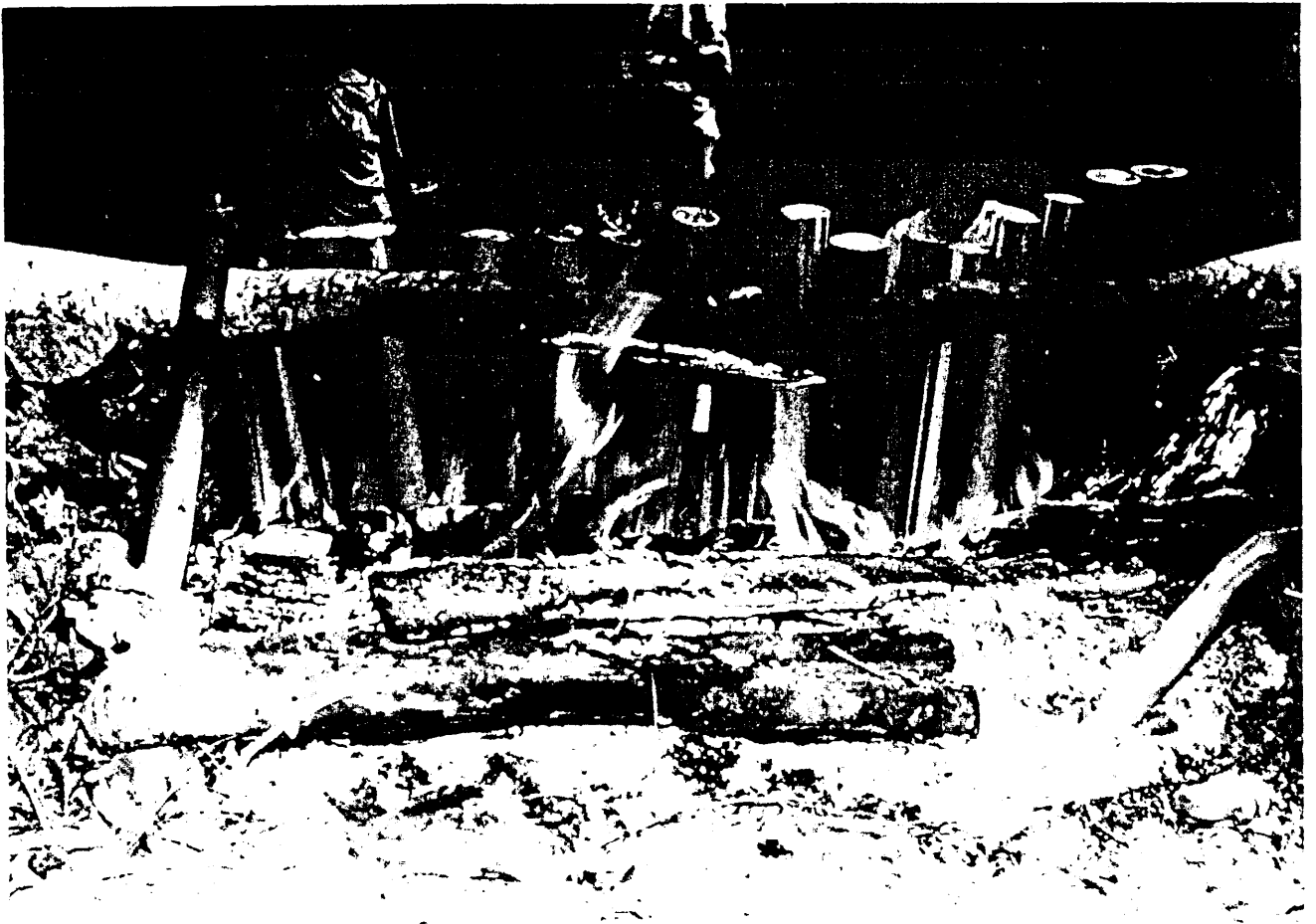


写真19 竹筒をつかって飯が炊かれている。



写真20 ポオ・リアにおいてノキ・アレ・ポ  
オにつみあげられた「雨水の飯」



写真21 ラゴ・ポオにおいて、半分に割った竹をたたきながら歌をうたう子供たち。



写真22 儀礼畑のカオ・ウイニで祝詞を言上するヨセブ・ボカ。写真の右上には、6種類の植物と樹皮をむきとられたヒロハノジアオイの木が見える。また、右下の編みカゴにはいる種樹のうえには、金の耳飾りがおかれているのがかすかに見える。

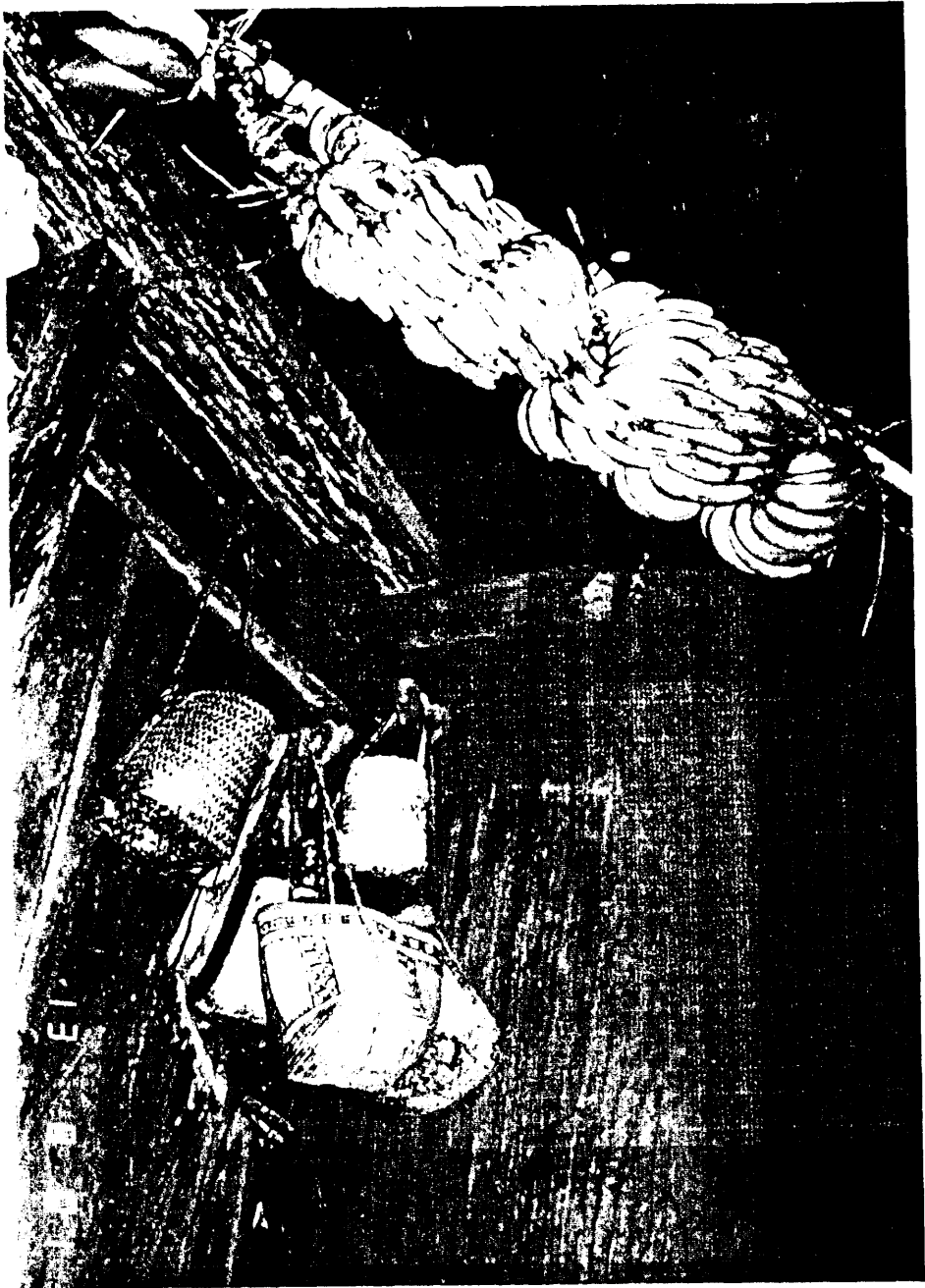


写真23 パイ・ムクにおいてオネ・リアのウ  
イス・ルルにつりさげられたバナナ。  
その下にプサ・ウタのときに祭祀廻  
にもってゆかれる儀礼用の肩かけ編  
みカゴなどがつりさげられている。



【参考文献】

青木恵理子

- 1986a 「始源の樹幹なる『母』，深淵の樹根なる『父』—中部フローレスにおける親族のイデオロジーと集団及び関係の形成」『民族学研究』51(2):168-190。
- 1986b 「中部フローレスにおける神秘力と性」『東南アジア研究』24(2):197-223。
- 1988 The Case of the Purloined Statues: The Power of Words among the Lionese. In J. J. Fox (ed.), To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 202-227.
- 1990 「フローレスの哀悼歌」阿部年晴・伊藤亜人・萩原眞子（編）『民族文化の世界（上）— 儀礼と伝承の民族誌 —』小学館，pp.312-331。

Arndt, P.

- 1932 Mythologie, Religion und Magie im Sikagebiet (östl.Mittelflores). Ende, Flores: Arnoldus Druckerei.
- 1933 Lionesisch-Deutsches Wörterbuch. Ende, Flores: Arnoldus Druckerei.
- 1939 Dua Nggae, das Höchste Wesen im Lio Gebiet (Mittel-Flores). Annali Lateranensi 3:141-210.
- 1944 Der Kult der Lionesen (Mittel-Flores). Annali Lateranensi 8:155-182.

Barnes, R. H.

- 1974 Kédang: A Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People. Oxford: Clarendon Press.
- 1975 Mancala in Kédang: A Structural Test. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 131(1):67-85.

Bateson, G.

- 1972 Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine Books.
- 1979 Mind and Nature: A Necessary Unity. Glasgow: Fontana/Collins.

Berger P. L. and T. Luckmann

- 1967(1966) The Social Construction of Reality: A Treatise in the

Sociology of Knowledge. Harmondsworth: Penguin Books.

Black, M.

1962 Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy. Ithaca: Cornell University Press.

Bloch, M.

1986 From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar. Cambridge: Cambridge University Press.

Burger, P. A.

1941 Manggaraise Verhalen over het Ontstaan van de Rijst en de Mais. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde 81:411-423.

Corner, E. J. H. and Watanabe, K.

1969 Illustrated Guide to Tropical Plants. Tokyo: Hirokawa Publishing Co.

Cunningham, C. E.

1965 Order and Change in an Atoni Diarchy. Southwestern Journal of Anthropology 21(4):359-382.

Douglas, M (ed.)

1984 Food in Social Order. New York; Russell Sage Foundation.

Douglas, M and B. Isherwood

1979 World of Goods. New York: Basic Books.

Forge, A.

1966 Art and Environment in the Sepik. Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1965: 23-31.

Forth, G.

1981 Rindi: An Ethnographic Study of a Traditional Domain in Eastern Sumba. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 93, The Hague: Martinus Nijhoff.

Fox, J. J.

1979 The Ceremonial System of Savu. In A. L. Becker and A. A. Yengoyan (eds.), The Imagination of Reality, Norwood: Ablex Publishing, pp. 145-173.

1981 Obligation and Alliance: State Structure and Moiety Organization in

Thie, Roti. In J. J. Fox (ed.), The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia, Cambridge: Harvard University Press, pp. 98-133.

Fox, J. J. (ed.)

1980 The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia. Cambridge: Harvard University Press.

1988 To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia. Cambridge: Cambridge University Press.

Frake, C. O.

1969 A Structural Description of Subanun "Religious Behavior". In S. A. Tyler (ed.), Cognitive Anthropology, New York: Holt, Rinehart and Winston, pp. 470-487.

Geertz, C.

1973 The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.

グレンジャー, R.

1977 『言語としての儀礼』 柳川啓一 監訳 紀伊國屋書店。

浜本 満

1989 「死を投げ棄てる方法——儀礼における日常性の再構築——」田辺繁治 (編) 『人類学的認識の冒険——イデオロギーとプラクティス——』同文館, pp. 333-356

Hart, H. L. A.

1961 The Concept of Law. Oxford: Clarendon Press.

Hanson, N. R.

1969(1958) Patterns of Discovery. Cambridge: Cambridge University Press.

橋爪大三郎

1985 『言語ゲームと社会理論——ヴィトゲンシュタイン・ハート・ルーマン——』勁草書房。

1986 『仏教の言説戦略』勁草書房。

Hicks, D.

1976 Tetum Ghosts and Kin: Fieldwork in an Indonesian Community. Palo Alto: Mayfield Publishing Company.

1984 A Maternal Religion: The Role of Women in Tetum Myth and Ritual. Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies.

星川清親

1975 『解剖図説イネの生長』 農山漁村文化協会。

岩佐俊吉

1974 『東南アジアの果樹』 農林統計協会。

1975 『熱帯の有用作物』 農林統計協会。

Jensen, A. E.

1963 Myth and Cult among Primitive Peoples. Chicago: The University of Chicago Press.

Jensen, A. E. and Niggenmeyer, H.

1939 Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram (Ergebnisse der Frobenius Expedition 1937-1938 in die Molukken und nach Holländisch Neu-Guinea 1). Frankfurt am Main: Klostermann.

Kabutaten Daerah Tingkat Kedua Ende dalam Angka Tahun 1977 dan Tahun 1978.  
Ende, Flores, 1979 (mimeographed).

Koentjaraningrat

1971 Kebudayaan Flores. In Koentjaraningrat(ed.), Manusia dan Kebudayaan di Indonesia, Jakarta: Penerbit Djambatan. pp. 183-197.

小池 誠

1985 「首長と祭司——インドネシア・東スンバにおける政治と儀礼——」『社会人類学年報』11:61-86。

Lakoff, J. and Johnson, M.

1980 Metaphors We Live By. Chicago: The University of Chicago Press.

Leach, E. R.

1968 Ritual. International Encyclopedia of Social Sciences. Vol. 13: 520-526, New York: The Macmillan Company and The Free Press.

1972(1966) Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development. In W. A. Lessa and E. Z. Vogt (eds.), Reader in Comparative Religion, New York: Harper and Row, pp. 333-337.

1974 Culture and Communication. Cambridge: Cambridge University Press.

LeBar F. M. (ed)

1972 Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, Volume 1: Indonesia, Andaman Islands, and Madagascar. New Haven: Human Relations Area

Files Press.

Lewis, D.

- 1989 People of the Source: The Social and Ceremonial Order of Tana Wai Brama on Flores. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 135. Dordrecht: Foris Publications.

Lewis, G.

- 1980 Day of Shining Red: An Essay on Understanding ritual. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, C.

- 1958 Anthropologie Structurale. Paris: Plon.

馬淵東一 (Mabuchi, T.)

- 1964 Tales concerning the Origin of Grains in the Insular Areas of Eastern and Southeastern Asia. Asian Folklore Studies 23(1):1-92.

- 1974a 「中部台湾および東南アジアにおける呪術的・宗教的土地所有権」『馬淵東一著作集』第2巻, pp. 201-244.

- 1974b 「オナリ神をめぐる類比と対比」『馬淵東一著作集』第3巻, pp. 193-223.

Meko Mbetse, A.

- 1980-1981 Pertalian Bunyi Bahasa Austronesia Purba dengan Bahasa Lio dan Bahasa Ngada di Flores Tengah. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Monografi Daerah Tingkat Kedua Ende. Ende, Flores, 1974 (mimeographed).

森際康友

- 1981 「法と言語行為」『法哲学年報 1980』, pp.122-142.

- 1981-1983 「法・言語・行為——H. L. A. Hartの法概念論の分析——(1)~(5)」『法学協会雑誌』98(11):1438-1490; 99(1):52-93; 99(4):598-647; 99(8):1210-1252; 100(11):2024-2061.

守屋正通

- 1981 「法と言語体系・生活様式——ハートの法効力論を機縁にして——」『法哲学年報 1980』, pp. 50-79.

中川 敏

- 1982 「フローレス島中央部エンデ族における農耕サイクル, および関連諸儀礼」『東南アジア研究』20(3):393-404.

Needham, R.

1967 Percussion and Transition. Man(N.S.) 2(4):606-614.

熱帯植物研究会 (編)

1984 『熱帯植物要覧』 大日本山林会。

小沢行雄・古野正敏

1965 『小気候調査法』 古今書院。

Paulus, J.(ed.)

1917 Flores. In J. Paulus (ed.), Encyclopaedie van Nederlandsch Indië.

The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 706-719.

Peirce, C. S.

1978(1931) Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volume I

Principles of Philosophy and Volume II Elements of Logic. Cambirdge:

The Belknap Press of Harvard University Press.

Petu, P.

1969 Nusa Nipa: Nama Pribumi Nusa Flores, Warisan Purba. Ende, Flores:

Penerbitan Nusa Indah.

1974 Peranan Religi dan Magi dalam Pertanian Tradisional Suku Bangsa Lio.

Seminari Agung. Ledalero, Flores, (mimeographed).

1982 Tenunan Ikat Flores, Ditinjau dari Segi Dualisme dengan Nilai Real

dan Nilai Religio-Magi. Seminari Agung, Ledalero, Flores, (mimeographed).

Rawls, J.

1955 Two Concepts of Rules. Philosophical Review 64:3-32.

Salam, S.

1966 Bung Karno: Putera Fajar. Jakarta: Gunung Agung.

Searle, J. R.

1969 Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge:

Cambridge University Press.

Schulte Nordholt, H. G.

1971 The Political System of the Atoni of Timor. The Hague: Martinus

Nijhoff.

Schutz, A.

1962 Collected Papers 1: The Problem of Social Reality. The Hague:  
Martinus Nijhoff.

Sperber, D.

1975 Rethinking Symbolism. Cambridge: Cambridge University Press.

1980 Is Symbolic Thought Prerational?. In M. L. Foster and S. H. Brandes  
(eds.), Symbol as Sense, New York: Academic Press, pp.25-44.

1985a On Anthropological Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press.

1985b Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of  
Representations. Man(N.S.) 20(1):73-89.

Sperber, D. and Wilson, D.

1981 Pragmatics. Cognition 10:281-286.

1982 Mutual Knowledge and Relevance in Theories of Comprehension.  
In N. V. Smith (ed.), Mutual Knowledge, London: Academic Press,  
pp.61-85.

1986 Relevance: Communication and Cognition. Cambridge: Harvard  
University Press.

Strecker, I.

1988 The Social Practice of Symbolization: An Anthropological Analysis.  
London School of Economics Monographs on Social Anthropology 60.  
London: The Athlone Press.

Suchtelen, Jhr. B. C. C. M. M. van

1921 Endeh (Flores). Mededeelingen van het Bureau voor Bestuurszaken der  
Buitengewesten, bewerkt door het Encyclopaedisch Bureau, aflevering  
26. Weltevreden: N.V.Uitgev.-Mij Papyrus.

菅野盾樹

1985 『メタファーの記号論』勁草書房。

杉島敬志

1985a 「リオ族研究の現状」『日本オセアニア学会 News Letter』22:2-5。

1985b 「首狩り人の幻想――リセ地域のリオ族の作物と人間の関係――」『季刊民  
族学』34:40-49。

1986a 「土地神の俣ならぬ配下――フローレス島・リオ族・リセ地域における妖術

- 者をめぐる民俗的知識――』『社会人類学年報』12:155-168。
- 1986b 「フローレス島・リオ族・リセ地域における伝統家屋の建築構造」『物質文化』47:60-79。
- 1987a 「贈与論をめぐって」阿部謹也・網野善彦（編）『週刊朝日百科・日本の歴史』63:242-243。
- 1987b 「リオ族における呪術的・宗教的土地所有権――オネ・リアにみられる乳房の彫刻に関する分析――」『民族学研究』54(1):30-61。
- 1987c 「男性の力と深く結びつく月」『季刊民族学』41:60。
- 1987d 「姉妹の肉はイネに，血はモロコシに，骨はキャッサバに」『月刊みんぱく』11(10):20-21。
- 1987e 「ワングは神秘的な知恵と力をイネ・レケからうばいとった」『月刊みんぱく』11(11):20-21。
- 1987f 「婚姻・性・知識」『民博通信』38:55-64。
- 1987g 「モレが妖怪にさらわれたことを自慢するひとびと」『月刊みんぱく』11(12):20-21。
- 1988a 「女性の上着でイネの魂を包む」『季刊民族学』44:56。
- 1988b 「おまえがみたのは土地の神」『月刊みんぱく』12(7):15-17。
- 1988c 「舞台装置としての家屋――東インドネシアにおける家屋のシンボリズムに関する一考察――」『国立民族学博物館研究報告』13(2):183-220。
- 1989a 「書評 E. G. Traube, Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor」『アジア経済』30(8):129-130。
- 1989b 「ダグラス――直観的な冒険者」綾部恒雄（編）『文化人類学群像2 外国編2』アカデミア出版会 pp. 274-291。
- 1990 「書評 伊藤亜人・関本照夫・船曳建夫（編）『現代の社会人類学1・親族と社会の構造』」『民族学研究』54(4):508-512。
- Turner, V.
- 1967 The Forest of Symbols. Ihtaca: Cornell University Press.
- 1969 The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine.
- Traube, E. G.
- 1986 Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor. Chicago: The University of Chicago Press.



Vatter, A.

- 1932 Ata Kiwan: Unbekannte Bergvölker im Tropischen Holland. Leipzig:  
Bibliographisches Institut A. G.

Verheijen, J. A. J.

- 1984 Plants Names in Austronesian Linguistics. Nusa: Linguistic Studies  
of Indonesian and Other Languages in Indonesia 20. Jakarta:  
Lembaga Bahasa, Universitas Katolik Indonesia Atma Jaya.

Wilson, D. and Sperber, D.

- 1979 Remarques sur l'Interprétation des Énoncés selon Paul Grice.  
Communication 30:80-94.
- 1981 On Grice's Theory of Conversation. In P. Werth(ed.), Conversation  
and Discourse, London: Croom Helm, pp. 155-179.
- 1986 Pragmatics and Modularity. Papers of the Chicago Linguistic  
Society 22(2):67-84.

Wittgenstein, L.

- 1976(1953) 「哲学探求」(Philosophische Untersuchungen) 藤本隆志訳『ウィト  
ゲンシュタイン全集』 8 大修館書店。

Wouden, F. A. E. van

- 1968 Types of Social Structure in Eastern Indonesia. Koninklijk Instituut  
voor Taal-, Land-, en Volkenkunde, Translation Series 11. The Hague  
: Martinus Nijhoff.

Wright, G. H. von

- 1971 Explanation and Understanding. Ithaca: Cornell University Press.

Wurm, S. A. and S. Hattori(eds.)

- 1981 Language Atlas of the Pacific Area. Canberra: The Australian Academy  
of the Humanities.

山口昌男

- 1982 『文化人類学への招待』 岩波書店。
- 1983 「家屋を読むーリオ族(インドネシア・フローレス島)の社会構造と宇宙観」  
『社会人類学年報』9:1-28。
- 1985 「ひとの棲処ーインドネシア・フローレス島のリオ族の場合」『國學院大学  
日本文化研究所報』21(6):1-8, 22(1):2-7。

1986 『文化人類学の視角』岩波書店。

1989 Nai Kéu, a Ritual of the Lio of Central Flores: Social Structure,  
House Form and Cosmology. Bijdragen tot de Taal-, Land- en  
Volkenkunde 145(4):478-488.

山下晋司

1988 『儀礼の政治学——インドネシア・トラジャの動態的民族誌——』 弘文堂。